في
تاريخ الأفكار السياسية
وتنظير السلطة

دكتور
محمد نصر مهنا
أستاذ العلوم السياسية
ووكيل كلية التجارة - جامعة أسيوط

١٩٩٩
المكتب الجامعى الحديث
الأزاريطة - الإسكندرية

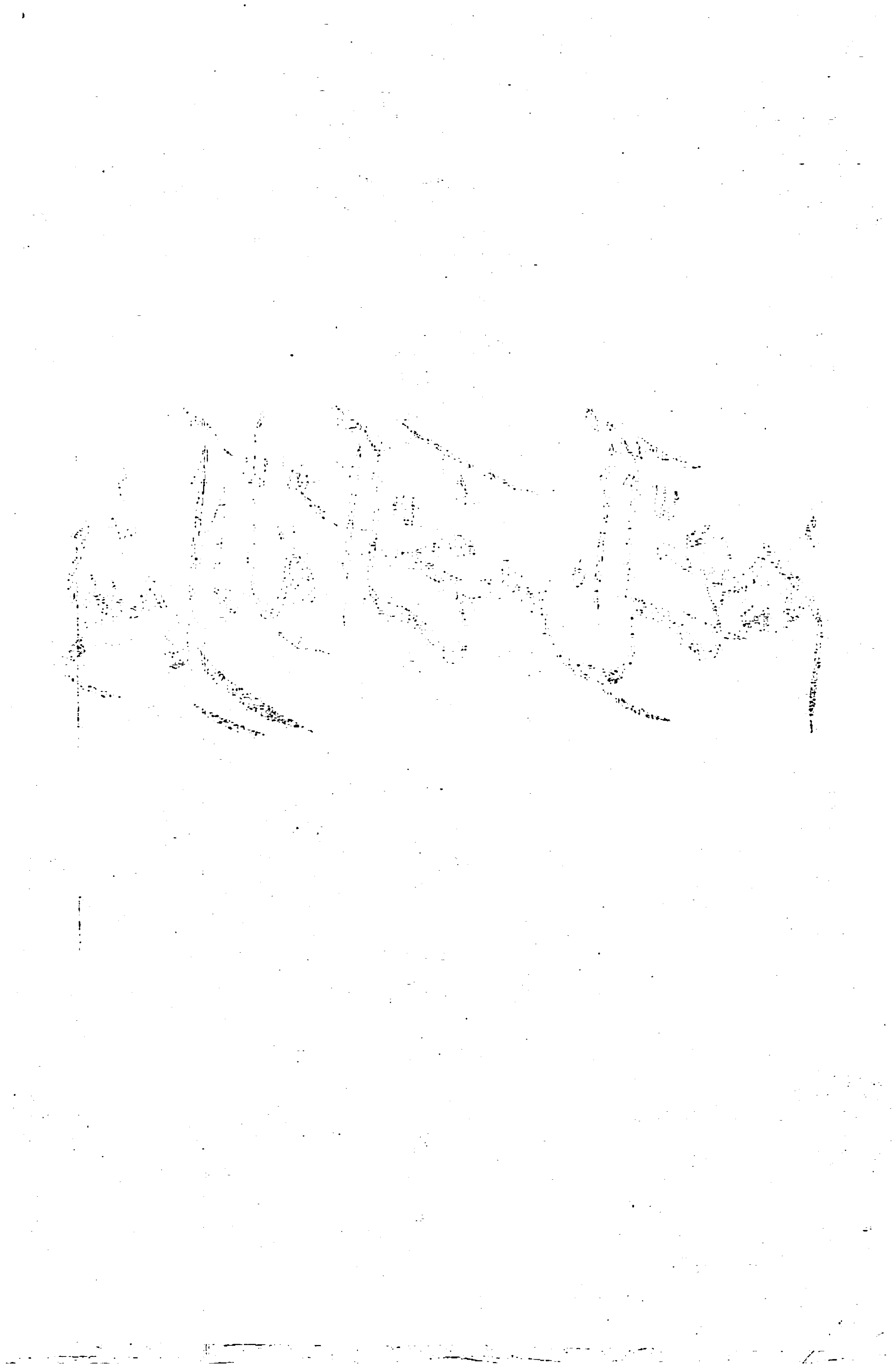
فى
تاريخ الافكار السياسية وتنظير السلطة

دكتور
محمد نصر مهنا
استاذ العلوم السياسية
ووكيل كلية التجارة - جامعة أسيوط

١٩٩٩

المكتب الجامعى الحديث
اسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم



توطئة

من الثابت أنه لا يوجد موضوع في الحياة السياسية للشعوب عبر التاريخ الانساني لا يعتبر غير متعلق من قريب أو بعيد بالمعرفة السياسية، وفي هذا السياق تستحق دراسة تاريخ الأفكار السياسية علي مر العصور كل ما يبذله المؤرخون وعلماء السياسة من عناء وجهد بهدف الغور في أعماقه وما يمكن أن تفيد منه الأمم وأن يتعاون المؤرخون وعلماء السياسة في هذا الصدد لما لذلك من الأهمية بمكان ؛ فالتاريخ علي حد رأي هرنشو ليس علم تجربة واختبار فحسب ولكنه علم نقد وتحقيق، ويمكننا أن نضيف أن تاريخ الفكر السياسي وهو يستأثر بجهود المؤرخين وعلماء السياسة سواء منهم القدامي أو المحدثين - فإن الهدف منه هو بروز الحقيقة التاريخية في تطور الفكر السياسي بقدر المستطاع من حيث الوقائع والاحداث وسبر غور علاقة الحكام بالمحكومين علي طول فترة التاريخ الانساني وصولا إلي محاولات تنظير السلطة.

إن التقدم الذي احرزته الدراسات السياسية في عدد من الجامعات في العالم العربي في السنوات الأخيرة يجعل من الأهمية بمكان تتبع موضوعات تطور الأفكار السياسية وتنظير السلطة حيث ينصب الاهتمام علي دراسة الاساس الفلسفي والفكري للسياسة مع الأخذ في الاعتبار النزعة العلمية للدراسات السياسية بالمعرفة المنهجية المنظمة لشئون الدولة، وأن السياسة تسيطر علي العلوم الأخري لأنها تتحكم في سائر نواحي النشاط الانساني الأخري، وعلي حد قول أرسطو فإن السياسة هي العلم الذي يدرس دستور المدينة وادارة شئونها.

وذاتية علم السياسة – علي حد قول عالم السياسي العربي المرحوم الدكتور / محمد طه بدوي – لا تزال تتأثر إلي حد كبير بالليونة التي تلازم نطاق البحث الذي يتطلع ذلك العلم الناشئ مع غيره من فروع العلوم السياسية المتخصصة – ومنها تطور الفكر السياسي ذاته – حيث ادي تشعب المواضيع التي يتناولها علم السياسة بالبحث والطرق الواجب اتباعها لدراسة الظواهر السياسية وتعليل أسبابها إلي ايجاد صلة بين علم السياسة والعديد من العلوم الاجتماعية الأخري وعلي الأخص علم التاريخ قديمه ووسيطه وحديثه.

واذا كان هدف المؤرخين هو الوصول إلي الحقيقة التاريخية بقدر المستطاع، فإن جورج سابين هو أفضل من يمثل المنهج التاريخي في علم السياسة حيث يستهل تعريفه لعلم السياسة بصورة محددة حين يقترح دمج علم السياسة في جميع الموضوعات التي كانت مثار مناقشة في كتابات فلاسفة السياسة المشهورين من أمثال افلاطون وارسطو وهوبز ولوك وروسو وبنتام وجون ستيوارت ميل وجرين وآخرين.

لقد ثارت العديد من التساؤلات والقضايا في أذهان فلاسفة السياسة علي مدي عصور التاريخ تجاه محاولات تنظير السلطة سواء تعلق ذلك حول صحة أو سلامة النظريات السياسية والفضائل والمثل المراد تحقيقها في الدولة ولماذا يطيع الناس الحكومة والعلاقة بين الدولة والمجتمع وبين الفرد والدولة، وتمثل هذه الأمور أسس تنظير السلطة.

اهتم سابين بالمنهج التاريخي والتنظير السياسي وأن عمليات اعادة بناء «الزمان والمكان والظروف التي تنشأ فيها أحداث التاريخ هي متغيرات مستقلة تخضع لها العديد من المتغيرات التابعة لتفسير موقف معين، فالتنظير السياسي الجديد - حتي لو كان نتيجة لمجموعة ظروف تاريخية خاصة - فإن له مغزاة في كل العصور المقبلة وهو ما يجعله - أي التنظير السياسي - جديراً بالاحترام والاهتمام وحسب تصور سابين يشمل التنظير السياسي النموذجي عبارات تصف أوضاع تؤدي إلي نشأتها وعبارات تدور حول ما يمكن أن يطلق عليه - تجاوزاً - الطبيعة العرضية، وأخيراً عبارات تشير إلي أن شيئاً ما يجب أن يحدث أو هو الصواب في أن يحدث أو يستحسن أن يحدث. وطوال خمسة وعشرين قرناً - وهو التاريخ المعلوم لنا ظهرت فترتان مدة كل منها خمسون عاماً في مكانين مختلفين ازدهرت فيهما جهود التنظير السياسي وهما: ما حدث في أثينا في النصف الرابع والثالث من القرن الرابع قبل الميلاد عندما كتب أفلاطون وأرسطو أعمالهما الكبري، وفي انجلترا بين أعوام ١٦٤٠ ، ١٦٩٠ عندما ظهر هوبز ولوك وآخرين وجهودهم في التنظير السياسي، وهاتان الفترتان هما فترتا التغير العظيم في التاريخ الفكري والاجتماعي في أوربا.

وشهدت العصور الوسطي مولد حضارة عظمي في الشرق هي الحضارة الاسلامية تجلت مظاهرها في الفكر السياسي الاسلامي منذ مطلع القرن السادس الميلادي - الأول الهجري - وجعلت الشعوب الأخري تندمج في الحضارة الاسلامية، ومن الثابت أن انتشار الاسلام في آسيا وأوربا وأفريقيا وتغلغله هناك لخير شاهد علي قوة الحضارة الاسلامية وهو

ما يرجع أيضاً إلي إتفاق الحركة الاسلامية سلوكيا مع مبادئ وقيم ومعتقدات الاسلام...... كحركة فعالة ذات أهداف سامية تحررية نشطة. رحيمة متجددة يقظة وخاشعة لله سبحانه وتعالي حيث امتدت دولة الاسلام قوية مرهوبة الجانب حتي نهاية حكم الأمويين وبداية حكم العباسيين.

ويمكن القول - تأسسياً علي ذلك - أن تطور الفكر السياسى عبر العصور قد نشأ من خلال ردود الفعل التى طرأت على عقول المفكرين ، وأن تنظير السلطة بهذا المعنى يرتبط بمفهوم العصر الذى نشأ فيه الفكر وكذا المكان والظروف الملابسة لذلك ، ومسألة القيم هى شئ ضرورى لفهم جوانب التنظير السياسى والجمع بين العناصر الثلاثة لسابين وهى تلازم الحدث الواقعى والعرضى والقيمى ويجب عدم الخلط بين مظهرين : التنظير السياسى وهو المظهر الذى نكون فيه جزءاً من عالم الفلسفة أو الفكر المجرد، ثم المظهر الثاني الذى نكون فيه جزءاً من بيانات ومعلومات عن السياسة فتنظير السلطة - من هذا المفهوم - يشتمل على كل من العلم السياسى والفلسفة السياسية وعلم السياسة .

فى هذا السياق تأتى معالجة موضوعات الكتاب الذى بين أيدينا عن تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة باعتبار أن التاريخ المجرد هو تسجيل لأحداث البشرية وحركاتها الفكرية وتغيراتها الاجتماعية في حين أن التاريخ السياسي هو أهم مصادر تنظير السلطة فالفيلسوف الانجليزي توماس هوبز ١٥٨٨ - ١٦٧٩م في تنظيره للعقد الاجتماعي قد تأثر بتاريخ بلاده واحوالها في عصره، كما تشير آراء مونتسيكو ١٦٨٩ - ١٧٥٥

وفولتير ١٦٩٤ - ١٧٧٨ وجان جاك روسو وغيرهم من الفلاسفة إلي قيام الثورة الفرنسية ؛ وصولا إلي أن التاريخ يفقد كثيراً من رونقه إذا لم يراع بعمق علاقته بعلم السياسة.

وعموماً فأن أي ممارس للعلوم السياسية لابد وأن يلاحظ أن تطورا كبيراً قد لحق بهذا الحقل من حقول العلوم الاجتماعية خلال نصف القرن الماضي وبالذات بعد أنفجار الثورة السلوكية وتحمس المدرسة الأمريكية للعلوم السياسية والمنهج التجريبي عقب الحرب العالمية الثانية. لقد تحول هذا الحقل الذي كان مهنة من لا مهنة له حتي أصبح البعض يطلقون عليه «فن السياسة» إلي علم له نظرياته وفروعه المختلفة إلي الحد الذي جعله يتداخل مع دراسة علم المستقبل من حيث استشراف آفاقه في القرن الحادي والعشرين بعد أن طوى القرن العشرون صفحاته حيث ذاعت مصطلحات جديدة مثل التنبؤ والنبوءة والدراسات المستقبلة في علم السياسة في ظل مناخ جديد تماماً تسوده أفكار - دخلت بالفعل في التنفيذ - مثل العولمة والكوكبة وتقلص عنصر السيادة بمفاهيمه التقليدية .

وتأسيساً علي ذلك أصبح من المألوف اليوم أن نسمع علي لسان العامة في كافة أجهزة الأعلام المسموعة والمرئية والمقرءوة كلمات مثل «نظام» و «توازن» و «نسق» إلي آخر هذه المسميات التي كانت منذ نصف قرن لغة أكاديمية لا يتبادلها إلا خاصة الخاصة.

وبإلقاء نظرة علي تطور علم السياسة اليوم في الغرب سوف يشعر الأكاديمي العربي بمزيد من الحرقة في النفس وأن الحضارة ليست وليدة بلد

واحد بل هي نتاج جميع البلدان ولهذه الحضارة شروطها ولابد من الاجتهاد وتطوير الأفكار الخلاقة في مناخ من حرية الفكر والأبداع، هذا من ناحية، ومن ناحية آخري فأن أية حضارة لابد وأن تقوم ليس فقط بحراسة الأفكار التي وضعت علي الورق بل وترجمتها إلي اللغة المحلية ليس كمظهر حضارة تفخر به دولة ما تجاه الشعوب الأخري، بل كأداة ومقوم لعوامل حضارة الانسان عبر الزمان. وبألقاء نظرة علي الصعود المتنامي للحضارات، نجد أن العلوم الاجتماعية قد تطورت علي يد العرب المسلمين أبتداء من القرن السادس إلي القرن الرابع عشر الميلادي في عصور أزدهار الحضارة الاسلامية حيث نشطت في البداية حركة الترجمة وأزدهرت المكتبات بأمهات الكتب وأدي ذلك في ظل رعاية واضحة إلي أزدهار حركة الأجتهاد التي حث عليها النبي ﴿ﷺ﴾ والذي سوف نتناوله من ثناياجهود علماء المسلمين تجاه تنظير السلطة في الاسلام وفيما بعد انتشرت مراكز الحضارة الأسلامية في البحر المتوسط التي أزدهرت أبان العصر الذهبي للأسلام في صقلية وقبرص وكريت واليونان وأسبانيا بل وفرنسا. وجاء المؤرخ الأجتماعي الكبير عبد الرحمن بن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي كي يتخذ المنهج العلمي أساساً في كتابة التاريخ، اذ أعتمد علي الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي مخالفا في ذلك كل من سبقوه من المؤرخين الذين كانوا يعتمدون في كتاباتهم علي الميول والتحيز.

لقد طالب ابن خلدون بتعقب الظاهرة الواحدة في تاريخ الشعب الواحد في مختلف الفترات التاريخية مع تحري صدق الروايات التاريخية وقياس الأخبار علي أصول العامة وطبائع العمران ومحاولة استخلاص القوانين العملية التي تخضع لها تلك الظواهر.

وبألقاء نظرة علي تطور الافكار السياسية فإننا نجدها قد مرت بعدة مراحل علي النحو التالي:

ا - المرحلة الأولي: اليونان القديمة:

كان الأغريق القدماء علي بينة بالخطوط العريضة للافكار السياسية، وتطبيقاتها الواسعة، ولذلك فأن دراساتهم السياسية لم تتناول فقط دراسة تكوين الدولة فحسب ولكن شملت أيضاً الحراك الإجتماعي والمواطنة وعلاقة الحكام بالمحكومين، ففي المجتمع الأغريقي القديم أرتبط كل من القانون والعادات والتقاليد والدين وغير ذلك من العوامل التي كونت عناصر الدراسات السياسية بعضها ببعض، ويلاحظ أن هذا الأرتباط يختلف عن الوضع في العصر الحديث الذي يتميز بعدم أرتباط هذه العوامل بعضها بالبعض الآخر. وعندما أستعمل الأغريق لفظة elite أي الصفوة بالمفهوم المعاصر فإن هذه اللفظة كانت تعني لديهم المجتمع المنظم سياسياً لم يعنوا فقط المجتمع السياسي بل عنوا المجتمع ذا النظام العام في جميع النواحي الاجتماعية.

ولذلك فأن «جمهورية أفلاطون لا تحتوي فقط علي وصف الحياة السياسية في اليونان القديمة، ولكنها تعالج موضوعات جمة متعددة ذات إتصال بالنواحي المختلفة للحياة الاجتماعية، فنجده قد تحدث عن تقسيم العمل وعن التعليم وعن الطبقات الأجتماعية وعن نظام الملكية وغير ذلك. أما أرسطو الذي وضع أسس علم السياسة معتمدا علي الوصف والتاريخ فقد توصل إلي نتائجه وهو مقتنع بأن الظواهر السياسية في طبيعتها هي نتيجة

القوي الاجتماعية، ولم يصل إلي الإلمام بهذه الظواهر السياسية إلا عن طريق التجربة.

ويعتمد أرسطو في كتاباته خاصة «السياسية» اعتماداً كبيراً علي تحليل الدولة وأحوالها أينما وجدت، فضلا عن أنه أضاف مناقشة تلك الصورة التي تخيلها عن تطور الدولة والشكل الذي يمكن أن تتخذه أبان هذا التطور.

وأهم ما يمكن أن يشار اليه هنا عن الفلسفة السياسية الأغريقية، هو أن كتابات الاغريق القديمة وخاصة أفلاطون وأرسطو قد أوجدت رابطة قوية متينة بين الاخلاق والسياسية من ناحية وأن القواعد والأسس التي أرسوها لا تزال راسخة ومطبقة بشكل أو بآخر في الدول المعاصرة.

٢- المرحلة الثانية : الرومان

خلال هذه المرحلة كان الشاغل الأول للرومان هو دراسة القانون، وقد أعتمد مؤسسوه كلية في دراستهم السياسية علي دراسة القانون ويكفي أن نذكر أن القانون الروماني ما زال إلي اليوم أحد الأعمدة الرئيسية التي يعتمد عليها الباحثون لتفهم الفلسفة الرومانية، كما أن تنظيم الأمبراطورية الرومانية وما عرف بأسم «السلام الروماني» يعتبر من الموضوعات الهامة التي تدرس في تاريخ العلاقات السياسية الدولية.

٣- المرحلة الثالثة: العصور الوسطي:

وهي المرحلة التي كانت العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية أهم الموضوعات التي عالجها الفلاسفة والمفكرون، فكانت العلاقة بين هاتين

السلطتين هي الموضوع الذي دارت حوله كل مناقشة وكل أفكار سياسية، وأن كان يلاحظ أن هذه الأفكار قد أختلفت من حيث شدتها وقوتها ومن وقت إلي آخر تبعا لامتداد الخلافات بين البابا والحكام المدنيين وقد شملت العصور الوسطي نشأة فكر خلاق واشراقة جديدة أطلت علي العالم متمثلة في الفكر السياسي الاسلامي الذي أمتد ليشمل اجزاء كبيرة من العالم وقتئذ وهو ما جعل المؤلف يفرد ملحقاً بالانجليزية عن أبرز المفكرين المسلمين وجهودهم في تنظير السلطة في فترة الاسلام الوسيط.

٤- المرحلة الرابعة: عصر النهضة:

بدأت في التفرقة بين الأخلاق والسياسة كما أوجدها أفلاطون وأرسطو وكان مكيافللي هو أول من نادي بذلك في كتابه الأمير، وقد وجه الاهتمام في هذا العصر إلي سبر غور الحياة السياسية بقواها الرسمية واللارسمية أي تلك المتغيرات التي تطرأ علي مدي الحياة ودراساتها من حيث مسبباتها ومن حيث نتائجها وآثارها.

٥- المرحلة الخامسة: العصور الحديثة:

وجدت طرق مختلفة ومناهج عديدة في خلال الثلاثمائة سنة الأخيرة لدراسة الظواهر السياسية والمجتمعات وتجدر الإشارة إلي ثلاث طرق في البحث السياسي. أقدمها المدرسة الفلسفية في فهم الظواهر السياسية. وما تلاها من اتجاه فريق من الباحثين إلي دراسة الظواهر القانونية. في حين أن فريقاً آخر أتجه إلي التعمق في دراسة الأسس النفسية والاجتماعية للظواهر والحياة السياسية.

والقاء نظرة متـأنية إلي فـهرس الكتـاب يكفي لإيضـاح ذلك وأرجـو أن يسـد هذا الكتـاب نقصـا في المكتبة العربية ويفيد الدارس والباحث والقارئ في الوطن العربي.

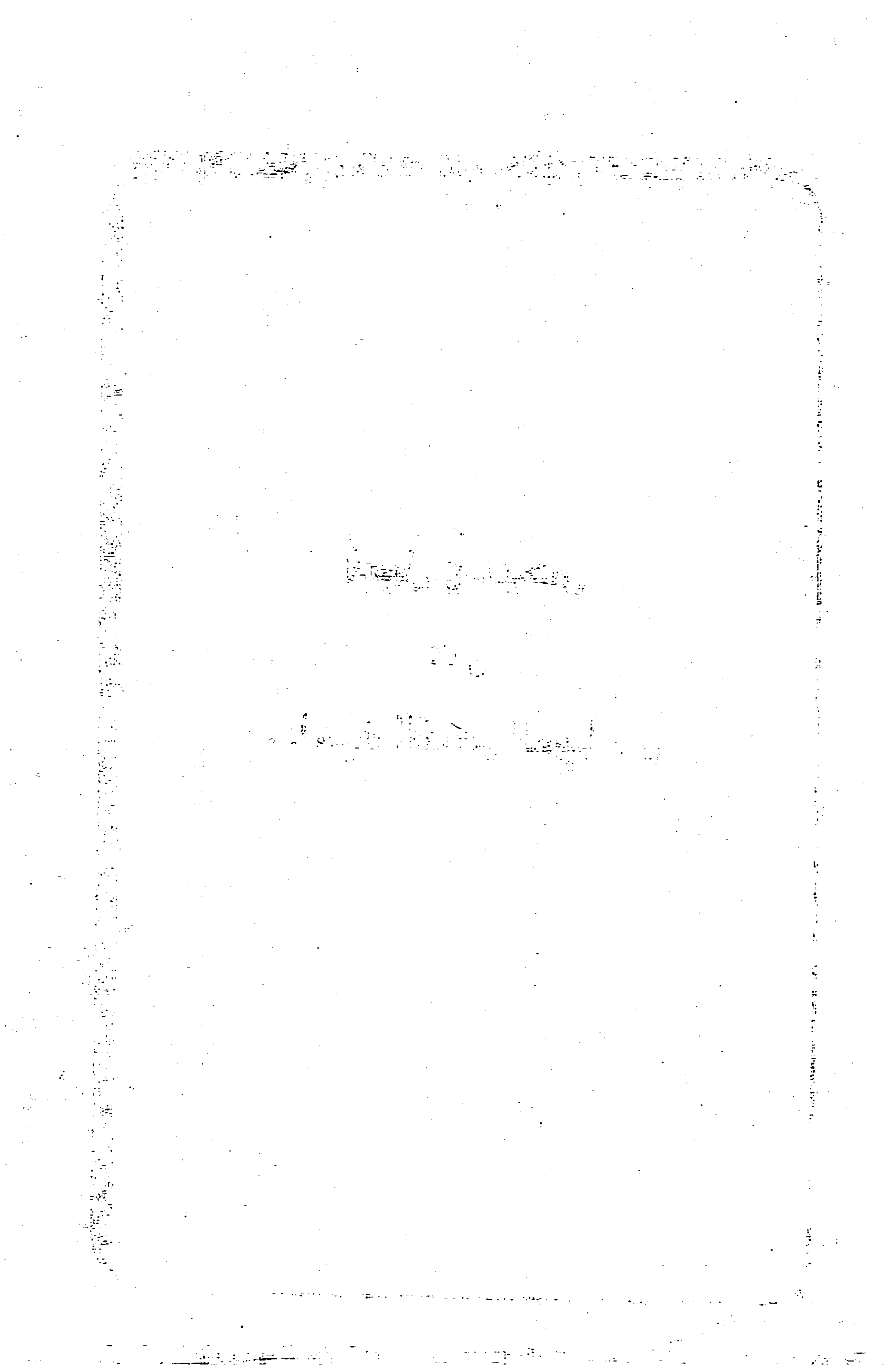
والحمد لله من قبل ومن بعد، وعليه سبحانه وتعالي قصد السبيل.

د. محمد نصر مهنا

فصل تمهيدى

فى

ماهية الفكر السياسى



يبدأ الفكرالسياسي بآراء تتضح وتبعث بأضواء براقة يتجلي عنها في النهاية فكر ينادي به كتاب يدرسون ويقارنون ليستخدموا مذهبا معينا في سياسة الدولة وحكم الشعوب. وتتعارض الآراء وتتناقض لكي تتمخض عن رأي واضح في الحكم، وأن تعارضها هو علي وتيرة اختلاف الروح الإنسانية وطبيعة البشر وحاجاتهم وكفايتهم وملكاتهم، ولا يمكن بحال أن يقوم الحكم علي فكر دائم مستقر وأن يتكون رأي في السياسة لا حيد عنه، فالآراء دائمة الحركة والتغيير أسوة بالحياة الإنسانية وتطور الحضارة علي أن يكون نبع الفكر والحركة هو الحريات العامة.

والآراء والأفكار والنظريات كلمات مترادفة وهدفها واحد، ولكنها تفصل ما بين الامال وما يتصوره العقل وبين العقل والتطبيق، والنظرية هي نهاية المطاف في الآراء والمذاهب فهي ثمرة الملاحظة، وهي المعرفة الواقعية والإيجابية كنتيجة لتقرير الحقائق، وهي تتعدي التسجيل إلي التفسير ووضع قواعد في السياسة قابلة للتعديل والتنقيح، هي قواعد الحكم سواء كانت نظريات الحريات أو حكم الفرد أو حكم القلة وطبقة الاوليجارشية أو سيادة العنصرية. وتجمع النظرية السياسية بين شتي الأحداث والتطورات منسقة ومفسرة ومنظمة لاستخلاص خطة مثلي منها. أما المذهب السياسي فإنه ينبثق من الفكر والرأي بعد تبلوره لوضع أسس توضحه فهو الحلم الذي يراه المفكر بحكمته كأفضل نظم الحكم، ويأتي بعد ذلك دور المحلل السياسي في الشرح التفسير لهذا الحلم باعتباره أسلوب في الحياة السياسية الدائمة الحركة منذ فجر التاريخ فلا يستقر نظام حتي يسعي الإنسان إلي تغييره تطورياً أو من خلال العنف أو بانقلاب أو بثورة، فهناك المذهب الفاشي القائم علي سيادة الزعيم وبإسم الدولة أو في إطار العصبة Faiseu وهناك

المذهب الحر القائم علي الديمقراطية البرلمانية وسيادة الشعب وحقوق الإنسان، وهناك الاتجاهات السياسية التي ترتبت علي التقدم الآلي والكيميائي السريع بفعل الحربين العالميتين وعلي الرجل الإداري والتكنوكراسي أن يستوعب ذلك كأساس سياسة الدولة العصرية.

والمذاهب السياسية علي اختلافها هي تنظيم المتواصل للمسرح العالمي، ويمكن أن تدرك منها اتجاهات الشعوب وبعددها شيئاً فشيئاً عن سلطات الكنيسة ومثال ذلك كفاح بسمارك ضد الكنيسة في ألمانيا في القرن الماضي وقيام الدولة العلمانية في فرنسا ابتداء من سنة ١٩٠٥ بعد فصل الكنيسة عن الدولة، وفي هذه الديناميكية السياسية امتزاج بين المذهب السياسي والنظرية بالدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وكلما كان الفكر السياسي والنظريات مرتبطين بالدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وكلما كان الفكر السياسي وتطبيقه واضحاً أمكن تفهمه وتحقيقه بسهولة، أما إذا كان تعقد الفكر السياسي غير واضح فيمكن أن تتشابك المصالح وتختلف في تفهمه وتنفيذه داخليا وكذا تفسيره في العلاقات السياسية الخارجية حيث تتسع دائرة التعقيد وتؤدي إلي أزمات بما في ذلك من صدام مع أطماع وسياسات دول أخري[١].

وتجد الافكار السياسية تفسيرها لعلاج المجتمع في مجموعات كتابات الحكماء في اليونان القديمة وفي الفاتيكان بعد ذلك ثم في الدول الحديثة الحرة القائمة علي ترك الأمور تسير في مجراها ثم في الدولة الشاملة القائمة علي التخطيط والاقتصاد الموجه أو السير (أي الذي يدار بواسطة الدولة).

ويلاحظ أن عبارة النظرية السياسية وهي قاعدة الحكم في تحديد ماهية الحريات وحقوق الإنسان، ووظائف الدولة وسيادة الشعب هي مصطلح يختلف الكتاب بشأنه كما يحيط التضارب باستعماله، فقد تقف النظرية عند حد جمع الحقائق والأحداث بدون تعليق عليها لتحليل الواقع السياسي، وقد تذهب النظرية إلي مدي أبعد في تقصي الحقائق، وهنا تتناول النظرية السياسية دراسة تاريخها والمقصود بالعدالة وسعي الإنسان في تكوين مجتمعه في إطار النظام السياسي للجماعة لمحاولة تحديد العلاقة الصحيحة بين الفرد والدولة ومدي طاعته للنظام وحدود - المثل السياسية والخلق السياسي الذي تبني عليه أسس الدولة كما تتناول دراسة النظرية طبيعة السياسة الدائمة الحركة كقوة ديناميكية تسير وفق التطور ولا يستقر لها قرار وهي أهم مظهر للدولة والحكومة وتحدد حقوق الفرد وواجباته وما تهدف اليه الدولة وما يتوقعه الناس من الدولة من حيث تحقيق الرفاهية والقضاء علي الآلام أي تحقيق الصالح الاجتماعي والطمأنينة والسلام والنظام والحرية والعدالة والمساواة والإخاء والعدل والمحافظة علي الارواح والأموال، وعلي الدولة أن ترعي حقوق الفرد وعلي الفرد أن يطيع الدولة فكل منهما يتمم الآخر سياسيا واذا حدث انشقاق بين الفرد والدولة فالواجب أن لا يصلحه السوط بل يجب تقويم المعوج من خلال الرأي العام المستنير والتفاهم وإلا تمزق كيان وأسس الدولة Webs نتيجة لانتشار الظلم والظلام. والتاريخ الحديث والمعاصر فيه أمثلة بارزة علي ذلك ابتداء بزوال الدولة العثمانية ومرورا بالدكتاتوريات التي سادت في الفترة ما بين الحربين كالنازية والفاشية.

والنظرية - في هذا الإطار - ينبغي أن يهدف البحث فيها إلي الإجابة علي الاسئلة الآتية: ما هدف الدولة؟ لماذا يطيع الناس الدولة ويعملون في خدمتها؟ ما هي أهم وظائف الدولة؟ ما هي حقوق الأفراد وواجباتهم في ظل الدولة؟ والإجابة على هذة التساؤلات ماهى إلا محاولات الباحثين لتنظير السلطة.

إن الدولة وتجسيدها الذي هو الحكومة هما أبرز المؤسسات التي تتحكم بمصير الفرد الإنساني أو هي الأداة التي تتحكم بواسطتها المؤسسات القوية السطوة في تسيير الأفراد والشعوب وذلك عن طريق المؤسسات السياسية والسياسات الممثلة لهذه المؤسسات(٢).

وهكذا يعتبر موضوع أو مبدان النظرية السياسية أوسع الميادين لعلم السياسة. وعلماء السياسة الذين يتخصصون في هذا الميدان عليهم أن يقوموا بمهمة مزدوجة. الأولي هي عملية التعريف والتعلم والتصنيف الضرورية لصياغة المفاهيم والمصطلحات التي يدور حولها تفكيرنا السياسي، والثانية هي اكتشاف طبيعة المجتمع السياسي ووظائفه وأغراضه ويتعين في هذا الصدد تجميع كل التراث الذي يضم الأفكار والمذاهب والأيديولوجيات التي تشكل إطار السياسة ككل وبمعني آخر نقصد بالنظرية السياسية الدراسة التجريبية التي تسمح بقواعد التحكم في النشاط والتطور السياسي. وتأسيساً علي ذلك تقوم النظرية السياسية علي أصول عديدة فهي نظرية تجريبية بمعني أنها تقوم علي التحليل الواقعي للحقيقة السياسية وهي نظرية عامة بمعني أنها تشكل جميع أنواع النشاط والتطور السياسي فرديا كان أم جماعياً كما أنها نظرية مركبة بمعني أنها لا تكفي بأن تكون

مجرد وصف للحقيقة السياسية وقد تحددت من حيث الزمان والمكان أو قد أطلقت فأصبحت مجردة لا تتقيد بمكان معين ولا بزمان معين وهي كذلك لا تقتصر علي التحليل الديناميكي طالما كان ينطوي ما هو قائم وإنما تتعدي ذلك إلي التنبؤ[٣].

وقد ظهرت العلوم الاجتماعية في بداية الأمر لدراسة كل الجوانب المتداخلة للحياة الاجتماعية للإنسان التي تتطلب وجود العديد من أدوات ووسائل العيش المادية واللامادية فالحياة اليومية للإنسان تجعله منغمساً في علاقات إنسانية لا حصر لها فهو عضو في جماعات مختلفة يفكر ويشعر ويكتسب المعرفة ويكون عاداته وتقاليده ومعتقداته من خلال الاتصال بالآخرين بحيث تصور البعض أن هناك إنساناً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً دون إدراك للتكامل بين هذه الجوانب ذلك الذي - يتجسد في السلوك الإنساني. هذا فضلا عن أن المجتمع ذاته لا ينقسم إلي هذه الأجزاء المنفصلة عن بعضها كما يفترض بعض المتخصصين في فروع العلوم الاجتماعية الأخري.

وذاتية علم السياسة لا تزال تتأثر إلي حد كبير بالليونة التي تلازم حدود نطاق البحث الذي يتطلع إليه ذلك العلم الناشئ مع غيره من فروع العلوم السياسية المتخصصة. وقد أدي تشعب المواضيع التي يتناولها علم السياسة بالبحث والطرق الواجب اتباعها لدراسة الظواهر السياسية وتعليل أسبابها إلي إيجاد صلة بين علم السياسة وعدد آخر من العلوم الاجتماعية وترابط بينها وعلي الأخص علم الفلسفة وعلم التاريخ والاجتماع[٤].

وبخصوص صلة علم السياسة والفلسفة فقد ظل علم السياسة لفترة طويلة من الزمن مرتبطا بالفلسفة يدرس تحت لواء هذا العلم وضمن نطاقه علي أساس أن علم السياسة هو ذلك العلم الذي يتناول بالبحث كل ما من شأنه أن يؤدي إلي تقدم الجماعة السياسية وازدهار أمورها العامة وقد نادي بمثل هذه الآراء عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين مثل أفلاطون والفارابي وهوبز وروسو.

واذا كانت الافكار السابقة قد لاقت قبولا في العصور الماضية فهي لا تصادف هذا القبول اليوم لأن الاتجاه السائد حاليا لدي فقهاء علم السياسة هو في التنكر للفلسفة لاتجاه الفكر السياسي اتجاها يبتعد فيه عن الفكر الفلسفي ولدخول علم السياسة باب العلوم العملية التي تشملها عمليات الرياضيات والإحصاء بل والحاسوب أيضا فإن ذلك لا يمنع من أن يكون هناك العدد الوفير من العلماء والناقدين الاجتماعيين.

وبخصوص صلة علم السياسة بالتاريخ وفيما يتعلق بعلاقة علم التاريخ قديمة ووسيطة وحديثة بالأفكار السياسية فأن التاريخ.

فإن التاريخ بمعناه العام يشير إلي المعالجة المنظمة للأحداث الماضية وبذلك يصبح لكل شئ تاريخ ولا يهتم علماء السياسة بالطبع بكل أبحاث المؤرخين لكنهم يهتمون بالنشاط السياسي للإنسان فيصبح التاريخ بهذا المعني مصدراً أساسياً من مصادر المعلومات السياسية. وغالباً ما يهتم المؤرخون وعلماء السياسة بمعالجة أحداث واحده. وهكذا نجد أن للجانب السياسي لعلم التاريخ علاقة بعلم السياسة ويتضح ذلك من ثنايا الاعتبارات الاساسية الآتية :

أولاً: إن عدد كبيراً من الوقائع والأحداث التاريخية كانت مصدراً لاستحداث بعض النظريات السياسية فكل الأبحاث والدراسات السياسية حول الأمن والسلم الدوليين كتبت أثناء الفتن والحروب والثورات الدولية كما وأن أنواعا خاصة من الأزمات الدولية تؤدي إلي قيام عدد من الدراسات السياسية فهناك العديد من الدراسات السياسية الخاصة بالتأميم وبسيادة الدولة وحقوقها في هذا المجال كتبت أثناء وقبل تأميم قناة السويس في مصر عام ١٩٥٦ وما أعقبها من حوادث وأزمة القناة والاعتداء الثلاثي علي مصر.

ثانياً: أدت بعض النظريات السياسية إلي المساهمة إسهاماً مباشراً في قيام حوداث - تاريخيه فقد أثرت بعض الافكار والمبادئ السياسية علي نفوس الجماهير التي تشعبت بروح تلك الأفكار والنظريات مما دفعها إلي المطالبة بالإصلاح ومن ثم إلي الثورة لتحقيق المبادئ والأفكار السياسية التي تحملها. إن آراء كتاب وفلاسفة كبار أمثال مونتسكيو وجان جاك روسو وغيرهما كانت من الأسباب الهامة التي دفعت بالشعب الفرنسي إلي الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ (٥).

ثالثاً: لا يمكن للباحث دراسة أو تحليل مشكلة سياسة معاصرة بدون الرجوع إلي الماضي لدراسة ومعرفة العوامل التي أدت إلي قيام الأزمة أو التي مهددت لها، والذي يمكنه من ذلك هو التاريخ. فالباحث يرجع لمعرفة ما يريد في ذلك الخصوص، وعلاوة علي ذلك فإن النظر إلي التاريخ يمكن الباحث من رؤية مشاكل قد تشابه المشاكل التي هو

بصدد دراستها وحلها مما يساعده علي معرفة كيفية حلها بالاستفادة من تجارب وخبرات الماضي[٦].

وبالرغم من وجوه التشابه السابقة بين علمي السياسة والتاريخ إلا أنهما يفترقان في موضوعين: الأول: أن التاريخ ينظر إلي الماضي فقط فهو يصف حوداث وقعت في الماضي لها معالمها الواضحة تماماً أما علم السياسة فهو يحاول دراسة وقائع تقع في الوقت الحاضر أو يتنبأ عن حوداث ستقع في المستقبل، ولهذا السبب فإنه يفتقر إلي الوثائق والمصادر التي اكتسبت حجتها كما هو الحال في التاريخ. والموضوع الثاني الذي يختلف فيه التاريخ عن السياسة فيتلخص في أن التطور السريع للمجتمع البشري قد أفقد عنصر السابقة التاريخية بعض أهميتها للمساعدة علي دراسة وتحليل مشكلة سياسية ما فالدعاية السياسية ووسائل الإعلام الحديثة - كالإذاعة والتلفزيون والسينما وبث القنوات الفضائية هما أمران مستحدثان لا يمكن الاستعانة بسوابقهما التاريخية لدراسة مشكلة سياسة معاصرة لعدم سوابق لها في الماضي.

أما ارتباط الافكار السياسية وعلم السياسة عموماً بعلم الاجتماع، فإنه فالبرغم من أن كثيرا من الباحثين في علم الاجتماع يرون أن يشمل كل الجوانب التي تصنعها دراسة المجتمع مثل الجانبين الاقتصادي والسياسي، إلا أنه أخذ يتطور في الوقت الحاضر لاتجاه أكثر تخصصا بحيث يهتم علماء الاجتماع بالإنسان بوصفه نتاجا للحياة الاجتماعية ويفحص علماء الاجتماع السلوك الاجتماعي وأنماط التفاعل بين الناس والعادات والتقاليد والثقافة وبناء ووظائف الأنظمة الاجتماعية والقيم للمثاليات التي توجه الحياة

الجماعية. ويشترك الفكر السياسي وعلم الاجتماع في تبني نظرية شاملة للتنظيم الاجتماعي بل إن هناك طائفة من علماء السياسة يصلون إلي تحليل الظواهر السياسية في ضوء البناء الاجتماعي بحيث يصبح الواقع السياسي تابعاً للواقع الاجتماعي. واكتسب ميدان الاجتماع السياسي أهمية خاصة بعد أن تبلورت مفاهيم جديدة مثل النسق الاجتماعي والجماعة السياسية(٧).

وفي الولايات المتحدة نجد لعلم الاجتماع تأثير واضح في أسلوب معظم مفكري السياسة هناك وذلك استناداً إلي أن الظواهر السياسية لا تعدو أن تكون مجرد أحداث اجتماعية ومن ثم يتعين معالجتها علي ضوء البيئة التي تؤثر فيها وتكيفها باعتبار أن الحدث هو وليد لتلك البيئة. وتأسيساً علي ذلك فإن دراسة المجتمع والبيئة التي ظهرت وتطورت فيها الظاهرة السياسية موضوع البحث هو أمر ضروري وحيوي لغرض تفهم أبعاد الفكر السياسى من كافة جوانبة .

أما فيما يتعلق بإرتباط علم السياسة بالفلسفة وهو مايتمحور عليه الباب الأول من الكتاب من عرض لآراء فلاسفة السياسة ومفكريها فى العصور القديمة والوسطى والحديثة، فأن ينبغى أن تتعرض أولا لتفسير لفظة " الفلسفة" فى تفصيل غير قليل.

إن الفلسفة ببساطة هى مرحلة تاريخ طويل من التفلسف أى محاولات الإنسان المستمرة أن يفهم ويعمى وجوده بكل مايثيره هذا الوجود فى ذهنه من تساؤلات عن السبب والغاية من هذا الوجود وكيفية تحقيق هذه الوجود يشكل أمثل أمام هذه القوة التى أوجدته ومنحته القدرة على الفحص

والوعى. إذن فالفلسفة عملية ذهنية فى المقام الأول ، أى نشاط يتم داخل ذهن الإنسان.. نشاط تأملى أى ليس حبيس الذهن.. إنه يقيم علاقة متبادلة ومستمرة مع كل الظواهر المحيطة به، الظواهر الطبيعية والإنسانية وحتى الظواهر فوق الطبيعنسانية.

هذه هى الفلسفة بشكل عام، وبما أن السياسة كظاهرة هى ظاهرة إنسانية فقد سمى هذا القسم من الفلسفة الذى موضوعه هذه الظاهرة بإسم الفلسفة السياسية.

ولأن الفلسفة كما أسلفنا عملية تأملية فلسنا مجافين للحقيقة إذا قلنا إن الفلسفة السياسية هى تلك العملية الذهنية التأملية التى تختص بموضوع محدد هو هذه الظاهرة الإنسانية التي نطلق عليها إسم "السياسة".

وقد نشأت الفلسفة السياسية ودونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التى وجدت عند اليونان، ذلك أنه لم توجد نظريات سياسية فى الإمبراطوريات الشرقية القديمة، إذ لم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلاً الذى كان يولى السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطاته من الآلهة كانوا فى الحضارات القديمة لايناقشون فكرة الحرية على نحو ماعرفتها الحضارة اليونانية والرومانية مثلاً وإنما درجوا على أن يعدوا أنفسهم أحراراً طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف.

ومما لاشك فيه أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخى ففلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً لايمكن أن تفهم بغير الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسية التى أحاطت بها وفلسفة هيجل لم تكن لتقوم بغير النظر إلى ظروف الدولة البروسية الحديثة ومن هنا

تتصف الفلسفة السياسية الكلاسيكية بأنها إنما نشأت وتطورت من خلال الإتصال بالواقع السياسى، وهى بهذه الصفة تتميز عما يعرف اليوم بالفلسفة السياسية المعاصرة فهذه الأخيرة نشأت من خلال النظر في الفلسفة السياسية الكلاسيكية ومراجعتها فإذا فرض ورفضت الفلسفة السياسية المعاصرة أن تكون تصورات الفلسفة الكلاسيكية هى حلقة الوصل بينها وبين الواقع السياسى المعاصر فإن الفلسفة السياسية المعاصرة تستخدم أداة أخرى لتجعل منها حلقة الوصل بينها وبين الواقع وهذه الأداة هى العلوم المعاصرة أو العلوم الطبيعية.

لذلك فإن الموضوع الذى هو موضوع عناية الفلسفة السياسية المعاصرة هو المنهج . إن العناية بالمنهج هو أهم ما إستحدثته الفلسفة السياسية المعاصرة.. ويغلب هذا الطابع المنهجى على إتجاهات الفلسفة الأنجلوسكونية وبخاصة إتجاهات الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل.

خلاصة القول إنه إذا كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية كان لها إتصالها المباشر بالواقع بما يجعلنا نصفها بأنها فلسفية سياسية عملية فإن الفلسفة السياسية المعاصرة فلسفة غايتها تأمل النظريات السياسية والبحث عن منهج ملائم للخروج من هذه النظريات بأراء وأفكار جديدة.

وثمة خلاف بين فلاسفة السياسة حول الطابع المعيارى للفلسفة السياسية فالبعض يبين أن الظواهر السياسية شأنها شأن ظواهر الحياة الأخلاقية هى أمور تفترض الإرادة الإنسانية وهذه الإرادة تتصف بالحرية وبالتالى فإنه يكون من الصعب الوصول إلى قوانين دقيقة تصلح للتنبؤ بسيرها أو ضبطها على وجه التحديد العلمى كما فى الظواهر الطبيعية ومن

ثم يبقى للفلسفة السياسية طابعها المعيارى أى الذى يتجاوز البحث فيما هو كائن إلى المثل العليا التى ينبغى أن تكون.

إلا أن البعض الآخر يرى أن مقولة إن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية قول خاطىء إلى حد كبير ويتضح هذا الخطأ إذا ما إستعرضنا جانباً معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى بوصف ماهو كائن تماما كما هى الحال فى أى علم من العلوم. ومن أمثلة ذلك أعمال باجهوت وتوكيفيل أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا إلى ماينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى (مانيفستو) لماركس أو حقوق الإنسان له : (بين) ثم يأتى نوع ثالث متميز يتكلم عن السلطة أو القانون الطبيعى فيحاول بذلك أن يجسد فحصنا لطبيعة الدولة فى لغة مادية لايمكن أن تقول عنها أيضا تصف بالضبط ماهو حادث ولا أنها معنية بوصف ماينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعاً من التصورات الإفتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة ومن أبرز الأمثلة على هذا النوع الثالث أعمال توماس هوبز. على كل حال ونحن فى خاتمة هذا الحديث نستطيع أن نقول إن الفلسفة السياسية لاتخرج فى حصادها النهائى عن أن تكون أحد إحتمالين:

إما تبريراً للأوضاع القائمة، أو رفضا لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته.

الهوامش

(١) لمزيد من التفاصيل راجع:

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلي محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص ٨٩ . وراجع أيضا: جورج سباين ، تطور الفكر السياسى (ترجمة مجموعية من المفكرين، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣).

(٢) راجع موريس ديفرجيه ، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة دكتور جمال الأناس ودكتور سامى الدروبى، دار دمشق ، بدون تاريحخ إصدار.

(٣) د. حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص ٩٢ - ٩٤ .

(4) Talcott Parsons, Political Aspect of Social Structure and Process in David Easton (ed), Varieties of Political Theory, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc. 1966.

(٥) دكتور/ إسماعيل صبرى مقلد، مبادىء العلوم السياسية ، جامعة أسيوط، ١٩٧٨ ص ص ٤-١٨.

(٦) موريس ديفرجية ، م.س.ذ ص ص ٢٦-٣٩.

(٧) د. عاطف أحمد فؤاد، علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص ٥٧ - ٥٨ .

(٨) دكتور اسماعيل صبري مقلد، م.س.ذ. ص ص ٢٠-٢٤.

[illegible]

(۱) [illegible]

[illegible]

(۲) [illegible]

(۳) [illegible]

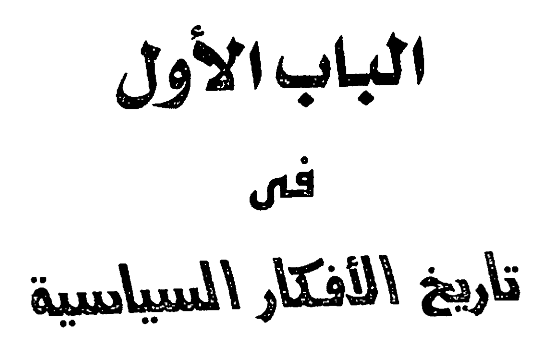
(۴) [illegible]

(۵) [illegible]

(۶) [illegible]

(۷) [illegible]

(۸) [illegible]



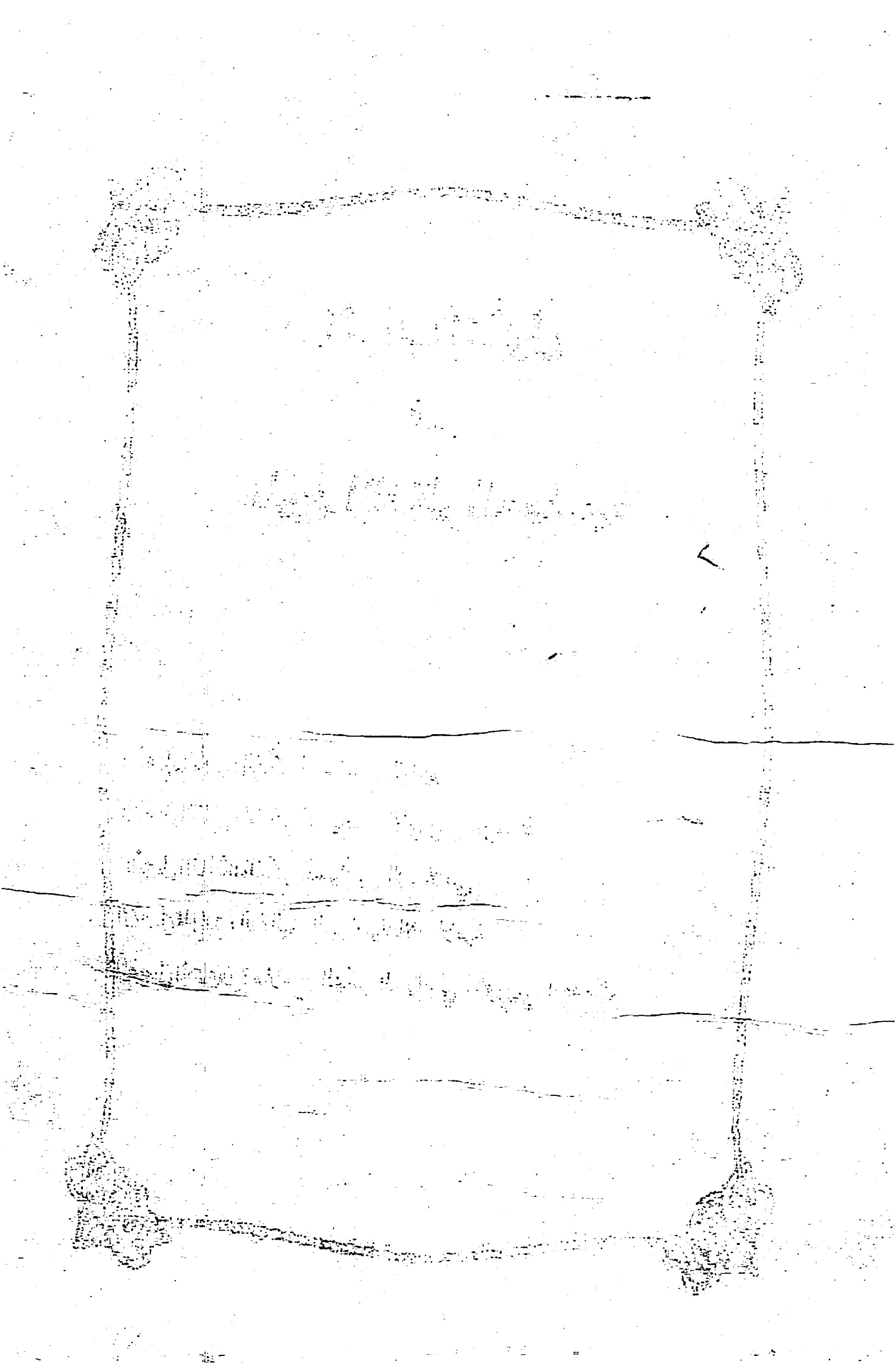
الفصل الأول: الفكر السياسي القديم

الفصل الثانى: الفكر السياسي الأوروبي الوسيط

الفصل الثالث: الفكر السياسي الإسلامي

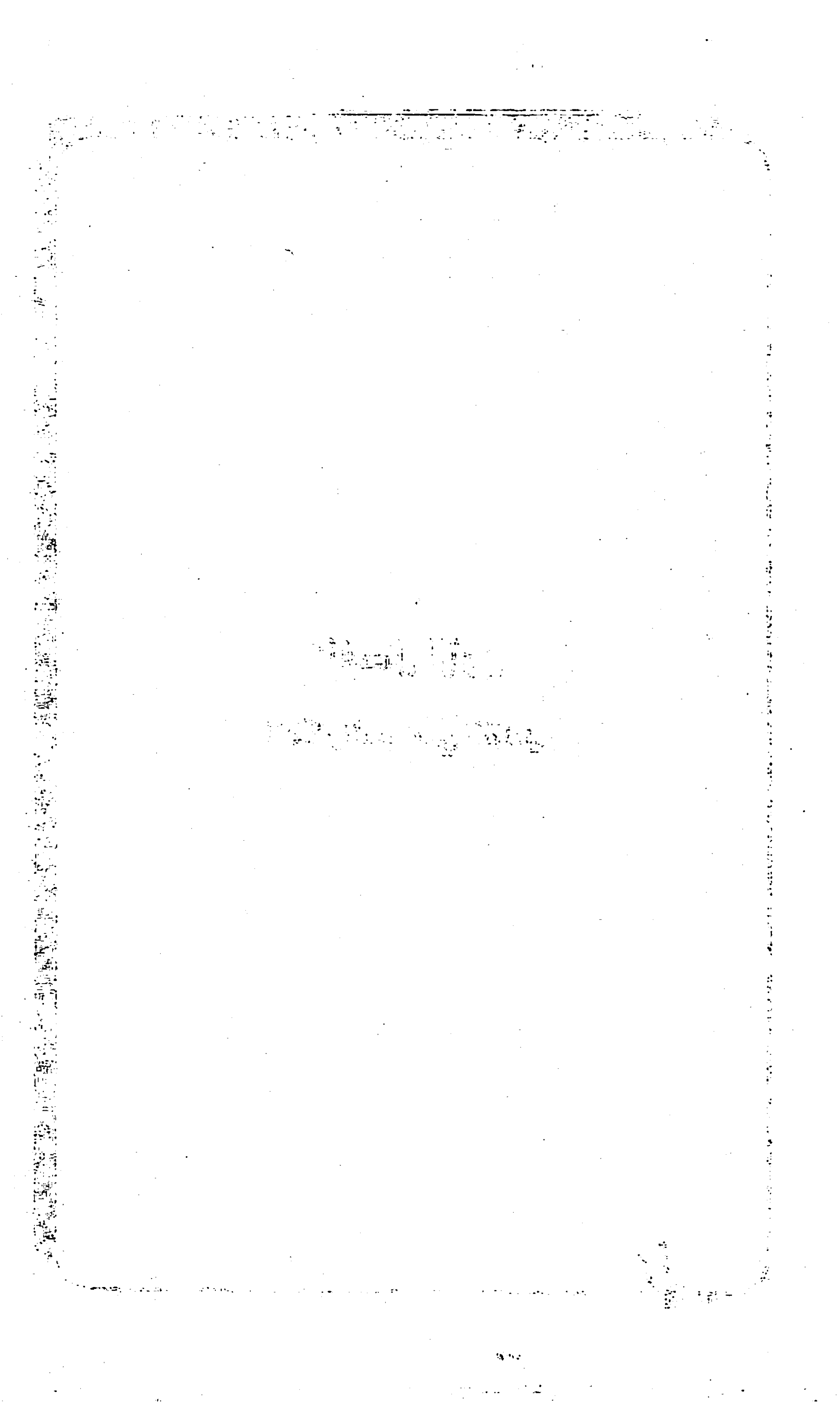
الفصل الرابع: التقاليد السياسية الإسلامية

الفصل الخامس: ملامح الفكر السياسي الأوروبي الحديث



الفصل الأول

الفكر السياسي القديم



الفصل الأول
الفكر السياسي القديم

الفكر السياسي المصري:

بدأ الفكر السياسي المصري القديم مع ظهور أول كيان سياسي مستقر في الدولة المصرية القديمة، واختلفت فكرة الدولة في مصر القديمة من مرحلة زمنية إلي أخري تبعا لقوة الملك الإله.

وتتمثل فكرة الدولة في مصر القديمة في مملكة يقوم فيها الإله الطيب مع وزرائه ومستشاريه بالسهر علي رعاية شئون البلاد رعاية الأب لوالده تمجده رعاياه، ويخشاه أعداؤه ويوقره الكهنة.

والملك في مصر القديمة كان إلها أو ابنا للإله. وتدل ألقاب الملك المصري القديم علي تطور فكرة الملكية وتأثرها بالظروف السياسية التي عاشتها البلاد ابتداء من الدولة القديمة، وحتي نهاية التاريخ المصري القديم.

والملك في النظرية السياسية المصرية لم يكن إنساناً كسائر البشر، وإنما كان ابنا للإله بل هو الإله ذاته. ومن ثم نجد المصريين القدماء كانوا يتحاشون ذكر اسم الملك فيقولون الحاكم أو الإله أو حوريس الذي في القصر.

وكان الأفراد العاديون لا يجرءون علي الاقتراب من هذا الكائن الذي يفرق البشر إلا وقد استولي عليهم الهلع وخروا له ساجدين[1].

وكانت حكومة الملك الفردية الصغيرة نسبياً، وكان الوزير فيها أعظم الموظفين منزلة وكان يحمل لقب حامل ختم ملك الوجه البحري، ولكن ما أن

جاءت أواخر أيام الأسرة الخامسة حتي كان في الدولة عشرات من الموظفين يحملون ذلك اللقب، وبدأ التوسع في الحكومة، وذلك لزيادة عدد الوظائف.

واختلفت فكرة الملك الإله باختلاف الظروف السياسية، فكان الملك في الدولة القديمة الإله الطيب ثم أصبح في نهايتها ابن رع، ثم أخذ الملوك ينزلون من عليائهم شيئاً فشيئاً حتي سمحوا لأنفسهم أن يتزوجوا من الشعب في آخر الأمر فانهار ذلك الحجاب إلي الأبد(٢).

وفي عصر الانتقال الأول اهتزت مكانة الملك ولم يستطع أن يضمن الأمن والطمأنينة في ربوع مملكته، وبعد أن كان الناس يخرون سجداً أمامه أصبح من الممكن الثورة عليه وتوجيه النقد لحكومته.

وفي عصر الدولة الوسطي زالت قداسة الملك المصري، وأصبح يباشر سلطته، ويري الناس فيه رجلا يخدم مصالح الدولة، وزاد نفوذ أمراء الأقاليم حتي خشيهم الملك ومن ثم كون جيشا يستطيع أن يردع به أية فتنة قد تثور في أقليم من الأقاليم.

وتأسيسا علي ذلك نري أن اشتراك الملك بنفسه في ممارسة السلطة أصبح سنة جددة ارتبطت بتلك الحقبة، كما أن الملوك أزالوا الفاصل العظيم الذي كان مائلا بين الملك والرعية في الدولة القديمة، وأصبحت الملكية من الشعب، وأصبحت تستشعر وجدانه وتحس مشاعره وتعمل جاهدة علي رفاهيته وتتفاني في خدمته(٣).

ويقول جون البرت ولسن: أنه من الأمور التي ظهرت علي أثر أيام الفوضي مذهب اللاإرادية، أي المذهب القائل بعدم كفاية العقل لفهم الوحي

الإلهي والدعوة التي انتشرت بين المصريين في ذلك الوقت لاتباع اللذة والانغماس فيها.

ويضيف: ولكن اليأس والزمن لم يكونا الحلين الوحيدين للمشكلة مشكلة الألم التي سادت ذلك العصر. ولم يكونا بأي حال من الأحوال ردا حاسما في أي وقت من الأوقات، إن السبب الذي يجعلنا ننظر إلي عصر الانتقال الأول، وأوائل الدولة الوسطي بأنها عهد زاهر في تاريخ التقدم الإنساني هو أن المصريين اكتشفوا في ذلك العهد أن القيم العليا يجب أن تحل محل القيم المادية المحضة(٤).

غير أن هذه الثورة التي جعلت من الملك الأول إنساناً غير معصوم، وأنه يجب أن يسهر علي رفاهية شعبه، وأن يكون راعياً لهم لم تدم طويلاً، بل أن هيبة الملوك ستقل تدريجياً وبخاصة في عصر الفوضي والاضمحلال الثاني الذي شهد دخول الهكسوس مصر، وتفكك الدولة الموحدة إلي أقاليم وولايات صغيرة تتصارع علي السلطة.

وبعد طرد الهكسوس وإعادة الوحدة السياسية للبلاد برز الحكم المطلق، وعادت الملكية الإلهية المقدسة لحكم مصر لتظل أساساً ثابتاً من أسس نظرية الحكم في مصر القديمة.

ومع اختلاف الأسر الحاكمة، الليبية والنوبية، ثم اليونانية دخلت مؤثرات جديدة في الفكر السياسي المصري، ومع ذلك ظلت فكرة الملكية الإلهية ماثلة في الاذهان، حيث طبقها حكام مصر الجدد، وظلت سائدة حتي نهاية عصر كليوباترا السابعة ودخول الرومان مصر.

الفكر السياسي العراقي:

كان السومريون هم واضعوا أسس الفكر السياسي في العراق القديم.

وقد تميز هذا الفكر بسمات خاصة جعلته مستقلا عن غيره من الفكر السياسي في العالم القديم. فالكون عند السومريين لا ينتمي إلي تنظيم بشري، والدولة العالمية التي تشتمل علي بلاد الرافدين هي ملك للآلهة. وقد خلق الانسان لمنفعه الآلهة بوجه خاص، وأن غايته القصوي بل الوحيدة هي خدمة للآلهة. ويري السومريون أنه ليس في مقدور أية مؤسسة إنسانية أن تجعل هدفها الأول رفاهة أهلها من البشر؛ لأن هدفها الأول يجب أن يكون السعي لرفاهة الآلهة. ويقوم الفكر السياسي السومري علي دعامتين الأولي الدولة القومية، والثانية دولة المدنية[٥] وهو ما سوف نتعرض له في عجالة.

١- الدولة القومية:

تختلف الدولة القومية عن دولة المدينة، فالدولة القومية هي الكيان السياسي الأشمل الذي يتكون من مجموع بديلات City States، كما أن نشاط الدولة القومية يختلف عن نشاط دولة المدينة وذلك أن نشاطها يتضمن النشاط السياسي والاقتصادي.

والهيئة الحاكمة في الدولة القومية هي مجمع الآلهة الذي يرأسه الإله آنو إله السماء، والذي يأخذ فيه الإله انليل مكانة هامة فهو علي رأس القوة التنفيذية كرئيس للشرطة وقائد للقوات المسلحة. ولمجمع الآلهة الحق في اختيار أي عضو من أعضائه لحفظ الأمن والنظام وقيادات القوات المسلحة وإعلانه ملكا عليهم، والإله الذي يختارونه ملكا عليهم يؤدي هاتين الوظيفتين

بين الآلهة، ويمارس سلطاته في الأرض عن طريق وكيله البشري حاكم دولة المدينة، وبموجب ذلك يعلن تعيين هذا الوكيل البشري سلطانه علي الحكام الآخرين في البلاد وبالتالي علي دول مدنهم.

والملك إذن في الفكر السياسي العراقي القديم هو وكيل الإله الذي يختاره مجمع الآلهة، ومن واجباته باعتباره وكيل الآله للزعامة في الحرب وإقامة العدل.

لقد تخيل العراقيون القدماء الكون علي صورة دولة منظمة يملكها الإلهة ويحكمون من خلالها دول المدن المختلفة، وتربطهم جميعاً وحدة أو هيئة أو سلطة عليا هي مجمع الآلهة(٦).

ولما كان من الممكن أن ينشب الصراع في مجمع الآلهة علي السلطة كان من المحتم أيضاً أن يكون الصراع البشري علي الأرض صورة لما يحدث في مجمع الآلهة باعتبار أن الملوك المتصارعين وكلاء للآلهة.

والفضيلة الكبري في الفكر السياسي العراقي القديم هي الطاعة ذلك أن الدولة قائمة علي الطاعة والخضوع للسلطة، ومن ثم كانت الحياة الفاضلة في بلاد الرافدين هي الحياة المطيعة.

وفي الفكر العراقي القديم يستحيل أن يوجد عالم منظم إذا لم تفرض عليه سلطة عليا أرادتها، ويشعر الفرد دائما أن السلطة علي حق فأوامر القصر كأوامر (آنو) وكلمة الملك حق ونطقه حق كنطق الإله لا يغيره شئ(٧).

٢- المدينة الدولة:

تعتبر المدينة الدولة في الفكر السياسي العراقي منظمة خصوصية

هدفها الأول هدف اقتصادي ذلك أنها مزرعة أحد كبار الآلهة وتحكم دولة المدينة من هيكل إله المدينة، ولدي إله المدينة عـدد من الخـدم الإلهـيين والبشريين، أما البشر فهم يعملون في البيت والحقول وهم منظمون لهذا الغرض، أما الالهيون فهم صغار الآلهة يعملون كمراقبين لسير أعمال الآخرين، ولكل إله صغير منهم دائرته الخاصة في تصريف أمور المزرعة، وهو ينفخ روح القوة الإلهية في عمل الذين يعملون بإمرته ومشورته من البشر فيزدهر سعيهم ويثمر(٨).

وكان الخادم الإلهي أو المسئول الديني كممثل للآلة مقره المعبد، بينما كان من بين المسئولين المدنيين من يحمل لقب Ensi وكان يتفرغ للشئون الزراعية وما يتصل بها من عمليات الإنتاج. ومنهم من يحمل لقب Lugal أي الرجل الظيم. وعليه تقع مسئولية إدارة المدينة والدفاع عنها ضد أي أخطار طارئة(٩).

الفكر السياسي الهندي:

عرفت الهند القديمة فكراً سياسيا غزيراً تناول مدي واسعاً من الأفكار المتعلقة بالظاهرة السياسية وتطورها وعلافتها بغيرها من الظواهر. ويمكن القول بأن النظرية الهندية القديمة لتفسير نشأة السلطة السياسية تقوم علي فكرة العقد أي علي وجود علاقة عقدية بين الحاكم ورعاياه، ويتضح هذا من إجماع المفكرين الهنود القدماء علي وجود حالة طبيعة، أي حالة سابقة علي نشأة السلطة السياسية، وإن اختلفوا في وصفها، فقد رأي بعضهم الأخلاق من ناحية والدين من ناحية أخري. وبالنسبة لعلاقة السياسة بالأخلاق فهناك من ناحية اتجاه يعتبر أن أمن الدولة ورخاءها هما

الهدف الأسمي، من ثم فإن التضحية بالأخلاق ممكنة لحساب تحقيق الأهداف السياسية ومن ناحية علاقة السياسة بالدين فقد بدأت السياسة في الثقافة الهندية متصلة بالدين كعلم ووصل الأمر ببعض مدارس الفكر السياسي الهندي القديم إلي حد عدم اعتبار الدين فرعا من فروع المعرفة. كذلك وجد اتجاه ثالث معتدل اعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة إلا أنه أباح استخدامه كأداة سياسية، أي أنه بعبارة أخري ضحي بالدين في سبيل السياسة.

الفكر السياسي الصيني

يتميز الفكر السياسي الصيني القديم بعدة سمات لعل أهمها السمات الثلاث الآتية[١٠]:

١- **العلمانية**: حيث كان للحضارة الصينية منذ بداياتها التاريخية اتجاه أكثر علمانية من أية حضارة قديمة أخري حيث بقي العنصر الديني في الحياة الصينية أساساً غير مدعم بالنظم والمؤسسات الدينية، وهكذا كان للفكر أهمية كبيرة في الحياة الثقافية للحضارة الصينية.

٢- **الاكتفاء الذاتي**: وهي صفة يستخدمها دارسو هذا الفكر للتعبير عن انغلاقه علي نفسه مما يعد من المحددات الخطيرة له. فقد عرف المفكرون الصينيون القدماء حضارة واحدة فقط وتقاليد ثقافية واحدة؛ وذلك ليتوفر لهم عنصر الدراسة المقارنة الذي يحفز علي الابتكار والخلق وربما تفسر هذه الحقبة عدم إمكان ضمان الحيوية الدائمة خلال تاريخ الفكر السياسي الصيني القديم، كما يمكن أن تفسر صفة الاستمرارية في هذا الفكر.

٣- **العملية** : حيث اصطبغ الفكر السياسي الصيني القديم بصبغة عملية، ونادراً ما نجد في دراسته أفكارا مجردة، وقد يكون مرجع هذه المشكلة الأساسية التي كان علي الفكر الصيني أن يواجهها، وهي كيفية تحقيق النظام والأمن في عصور الاضطراب والفوضي والانحلال. ويعد كونفوشيوس أعظم مفكري الصين القديمة وأكثرهم تأثيراً في تكوين وتطور الفكر السياسي الصيني القديم علي الأطلاق. وقد عاش في عصر اضطراب سياسي واجتماعي، فقد عاصر حروباً ضارية بين الدويلات الإقطاعية، وعمقاً في التناقضات بين الطبقة الأرستقراطية القديمة والعامة الذين تحدوا بالطموح والمقدرة الامتيازات الارستقراطية.

وقد درس كونفوشيوس التقاليد الصينية مدفوعا في ذلك بإيمانه بأن التقاليد وحدها هي التي يمكن أن تقدم إنساناً رشيداً ذا فكر يمكنه من أن يعبد بناء النظام الاجتماعي والسياسي علي نحو سليم، وتعرض كونفوشيوس لأسباب الحكم فرتبها تنازليا، وأعطي المرتبة الأولي لفضيلة الاقناع التي يملكها الحاكم، والمرتبة الدنيا للتهديد بالعقوبات فقد رأي كونفوشيوس أن الحاكم يجب أن يكون قادراً من الناحية المثالية علي أن يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكومين بسلطته. وقد كانت أفكار كونفوشيوس مصدرا للاستقرار في التحول العنيف في النظام الاجتماعي في القرون التي أعقبت حياته مباشرة، وكان علي كل المفكرين السياسيين بعده أن يلموا بها، وفي الحقيقة أن معظمهم قد بدأ منها، وعلي أقل القليل كانت الكونفوشيوس وجهة نظر ترتبط بالتقاليد والاعراف الصينية[١١].

ويلي كونفوشيوس من حيث الأهمية منشيوس الذي يشبهه في نواح كثيرة وقد كان معلما لعدد كبير من الدارسين. وقد طور منشيوس كمفكر سياسي أفكار كونفوشيوس بحيث تجاوزها أحياناً. وأدي به هذا إلي أن يقرر بوضوح أن الطبيعة الإنسانية خيرة أساسا وأن البيئة هي التي تقضي بالإنسان إلي أن يصبح سيئا، ولذلك فإن الحكومة تستطيع أن تشجع الخير الفطري في الإنسان.

وكان منشيوس مثل كونفوشيوس تحررياًفى أفكاره ، فتحدث حديثاً مطولاً عن أن الدولة توجد فقط لرفاهية الشعب ، وأن الشعب فى الواقع هو « جذر الدولة » وأنه بمقارنته مع الحاكم يصبح هذا الأخير مجرد « فرع غير هام نسبيا» للدولة ، وليست هناك مصلحة للحاكم أو الدولة يمكن أن يكون لها الأسبقية على الحاجة لتحقيق رفاهية الشعب الأساسية وبعدهما وفي فترة اللاحقة علي كونفوشيوس ومنشيوس، جاء من تزو الذي اتجه اتجاها أكثر واقعية في النظر إلي الطبيعة الإنسانية حيث رآها أساسا ذات صفات حيوانية واستعداد مسبق لأن تكون غير اجتماعية أنانية، ومع ذلك كان متفائلاً كمنشيوس بشأن مقدرة كل الأفراد علي أن يصلوا إلي الكمال عن طريق الثقافة الإنسانية . ولكنه – علي العكس من كونفوشيوس ومنشيوس – آمن بتنفيذ دور الدولة في التنشئة السياسية بالفرض وليس بالإقناع.

الفكر السياسي اليوناني[١٢]:

أسهم المفكرون السياسون اليونانيون بشكل متميز في معالجة الفكر السياسي وقدموا تصوراتهم عن النظرية السياسية حتي أن القرن الرابع قبيل ميلاد السيد المسيح كان علامة بارزة علي طريق الفكر السياسي،

وتعتبر دولة المدينة City Stats بمثابة تجربة سياسية ناجحة؛ لأن المفكرين اليونانيين اعتمدا علي منهج الملاحظة والتخطيط؛ لكي يضمنوا للقبائل اليونانية الاستقرار السياسي والتغلب علي الصراعات الاجتماعية، وقد كرس المفكرون اليونانيون جهودهم لخدمة المصلحة العامة في مجتمعاتهم، ودعوا إلي أقامة نظام سياسي يحقق العدالة، وهم في هذا يختلفون عن المفكرين المصريين والصينين وغيرهم من المفكرين الأوائل الذين تفننوا في مدح الحكام وتقديم الخدمات الطبية والعلمية إلي الملوك والرؤساء، كما أن الروح الديمقراطية التي سادت الدولة المدينة اليونانية ساعدت هي الأخري علي ظهور فكرة مناقشة القضايا السياسية واتخاذ القرارات بطريقة حرة وديمقراطية.

إن تعلق اليونانيين بمبدأ الحرية يرجع إلي إحساسهم بالضعف وتخوفهم من جيرانهم، كما يرجع أيضاً إلي رغبتهم في تدعيم كيان مدنهم وخلق الروح الوطنية لدي كل يوناني ينتمي إلي طبقة الأحرار، وتأسيساً علي ذلك فقد أصبح كل مواطن يوناني يشعر بالفخر لانتسابه إلي دولته، وحتي حكام المدن اليونانية قد شجعوا هم الآخرون المواطنين عن مناقشة الشئون التي تهم الدولة وأباحوا المحاورات السياسية التي تستهدف خلق وعي اجتماعي، وبالرغم من هذه الإيجابيات التي خلدت الحضارة اليونانية فقد كانت هناك قضايا ومشكلات وعلل واجهت المدينة، ويمكن إيجاز هذه القضايا فيما يلي(١٣).

١- **العزلة**: حاول قادة المدن اليونانية أن يضمنوا لدويلاتهم الاكتفاء الذاتي من الناحية الاقتصادية ويبتعدوا عن كل شئ يهدد استقلالهم، وكانت نتيجة ذلك انكماش الدويلات والقضاء عليها من جيرانهم الذين

يفوقونهم قوة وعددا، وقد أدي هذا التشتت إلي عدم وجود تعاون أو تنسيق الجهود في الميادين الثقافية.

٢- **الحرب**: كان الشعور السائد لدي اليونانيين[١٤] أن الدولة القوية أو الكبيرة تسعي دائماً إلي فرض إرادتها علي الدولة الضعيفة، وكانت هذه النظرة موجودة بصفة خاصة في مدينتي اثينا واسبرطة؛ لإنهما تنافستا علي الزعامة والخروج من العزلة السياسية التي اتسمت بها معظم المدن وبحث المفكرون الأثينيون عن حل لهذه المشكلة لتجنب ويلات الحروب. ومن الأفكار التي قدمت كأساس لتقوية دولة المدينة، القضاء علي الأعداء خشية أن يتسع نفوذهم وتجريد الخصوم من ثرواتهم المادية حتي لا يتمكنوا من مواصلة الحروب، وإنشاء تحالفات دفاعية مع الدول الصديقة لمواجهة القوي الأجنبية التي تهدد السلام. وأخيراً تطوير البلاد بما يحقق تقدما اقتصادياً يضمن لدولة المدينة سيادتها وتقوية جيشها.

٣- **الصراع الطبقى**: كان المجتمع اليوناني منقسما إلي ثلاث طبقات اجتماعية، لكل واحدة ميدان نشاطها الخاص بها، وتتكون الطبقة الأولي من الأحرار وكانت تستحوذ علي الحكم والأشراف علي تسيير إدارة المدينة. وتميزت بأقتسام الحكم والمسئولية بين أفرادها بحيث أن كل فرد الحقوق السياسية في دولة المدينة لا تعني ضمان الحقوق الشخصية لأي فرد، بقدر ما تعني حصوله علي المناصب السياسية التي تتواءم ومقدرته في الحياة العملية.

كما تجدر الإشارة إلي أن المفكرين اليونانيين كانوا يبحثون عن

الوظيفة التي تلائم كل فرد، ويستطيع القيام بها علي أحسن وجه، فالقائد يتخذ القرارات السياسية، والجندي يحمل السلاح ويتصدي للأعداء والعمال يتكلفون بحرث الأرض وتوفير المواد الغذائية لجميع السكان. والمشكلة الكبيرة الذي كانت تواجه دولة المدينة هي الصراع الداخلي الذي كان يدور بين الفئات التي استطاعت أن تنفرد بالسلطة وفشلت في التوصل إلي اتفاق حول السياسة التي ينبغي اتباعها في الداخل والخارج. وجوهر الخلاف بين الأطراف المتنازعة هو اختلاف مصلحة فئة الملاك للأراضي، عن فئة التجار. وكانت الفئة الأولي صاحبة النفوذ القوي؛ لأن الأرض مصدر الثروة والتحكم في مصير السكان سواء من ناحية توفير الغذاء لهم، أو من جانب تشغيلهم، بينما كانت الثانية تعمل لتنشيط التجارة الخارجية وتدافع عن فكرة إنشاء الأسطول البحري الذي يحمي الأسطول التجاري[١٥].

أما الطبقة الثانية التي أنجزت دوراً كبيرا في حياة المدينة فهي طبقة الأجانب، وكانت تتكون من الأجانب الذين يقيمون في دولة المدينة بقصد تنشيط التجارة الخارجية. وأهم سماتهم أنهم أحرار لا تحكم في مصيرهم أو تستعبدهم النخبة الحاكمة. إلا أن بقاءهم بدولة المدينة كان يتوقف علي حسن تصرفهم وعدم قيامهم بأعمال تتنافي والمصلحة العامة.

أما الطبقة الثالثة فهي طبقة العبيد التي كانت تقوم بالعمل لترضية وإشباع طبقتي الأحرار والأجانب، وكانت هذه الطبقة محرومة من الحقوق السياسية، ومن المفارقات الغريبة أن الأفراد البسطاء الذين ينتمون إلي عائلات ثرية أو عريقة في المجد كانوا يعتبرون مجرد أرقاء يستخدمون أدوات طيعة في أيدي العائلات والأسر الراقية.

ويعتبر أفلاطون من أهم أقطاب الفكر السياسي اليوناني، فقد كان خلال محاوراته التي أجرها علي لسان أستاذه سقراط يناقش النظم السياسية. ويرسم صورة للدولة كما يجب أن تكون من خلال نظريته لمدينته الفاضلة.

وعلي الرغم من أن الفكر السياسي الأفلاطوني فكر سياسي نظري مجرد فهو يصور انعكاسات العقلية اليونانية في ذلك الوقت، وما كانت تصبو إلي تحقيقه من حيث التنظير السياسي اليوناني.

وتجب الإشارة إلي أن الطبيعة الجغرافية قد أثرت في النظرية السياسية لليونان إذ أن طبيعة بلاد اليونان لاساعد علي قيام كيان سياسي كبير، ومن ثم كانت الوحدة السياسية عندهم ممثلة في المدينة الدولة City State، وكان من نتيجة ذلك أن غدت المدينة الدولة المحور الذي دار حوله الفكر السياسي اليوناني.

التنظيم السياسي لدولة المدينة:

تميز النظام السياسي لدولة المدينة بالديمقراطية المباشرة، فكان الأفراد يحضرون الاجتماعات العامة، ويختارون بأنفسهم القادة الأكفاء ليقوموا بالأدوار السياسية. وبصفة عامة فإن السلطة السياسية كانت بيد الهيئات التالية[١٦].

أولاً : الجمعية العمومية:

كانت هذه الجمعية التأسيسية تتكون من المواطنين الأحرار، الذين بلغوا سن العشرين وتعتبر أعلي سلطة سياسية في دولة المدينة. وقد جرت

العادة أن يجتمع أعضاؤها عشر مرات في السنة، وأكثر في حالة ما إذا اقتضت الضرورة عقد اجتماعات طارئة. وكانت الهيئة التنفيذية التي تختارها الجمعية العامة هي التي تتولي إخطارها بعقد اجتماعات استثنائية لبحث القضايا العاجلة. وكان يوجد نوع من النظم الذي يكفل محاسبة المسئولين والقضاة علي أعمالهم والإجابة عن أسئلة أبناء الشعب وأتاح خضوع النخبة الحاكمة للمراقبة الشعبية الفرصة لأكبر عدد ممكن من الأثينيين الأحرار أن يتسلموا مناصب سامية. وباستثناء وظائف القادة العشرة فقد كانت جميع المناصب مفتوحة أمام الأفراد الأحرار بحيث يمكنهم أن يتولوها عن طريق الانتخابات أو القرعة. وكان الأثينيون يتبعون في إسناد المناصب إلي الشخصيات البارزة أسلوبا يعتمد علي انتخاب عدد من الأشخاص يفوق عدد المناصب الشاغرة ثم يختارون منهم من يتولون هذه المناصب عن طريق القرعة. ويتسم هذا الأسلوب بأنه يفسح المجال أمام كل مرشح لأي منصب أن يتولي المسئولية بغض النظر عن ثرائه أو انتمائه إلي عائلة عريقة في النسب، كما أن فكرة عدم جديد التعيين في المناصب السياسية من الشخصيات المرموقة في أثينا. ولتسهيل الأعمال الإدارية بدولة أثينا، وكانت المدينة تقسم إلي حوالي مائة قسم إداري، وتبقي العضوية الفردية ملازمة للشخص الحر ولو غير المكان الذي يسكن فيه. وبهذه الطريقة استطاع المسئولون في دولة المدينة تسجيل جميع الأشخاص الذين تحق لهم المشاركة السياسية في الجمعية العمومية وضبطهم.

والنخبة الوحيدة التي يحق لها أن تترشح مرة ثانية، أو أكثر للمناصب السابقة نفسها هي لجنة القادة العشرة وتنتخبها الجمعية بطريقة مباشرة نظرا للمهام الحساسة التي يقوم بها الأعضاء في الدولة، حيث إنهم يشرفون

علي شئون الدفاع، وحماية الدولة من الأخطار الخارجية، ولا شك أن هؤلاء القادة العسكريين كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة في المجتمع الأثيني، ويؤثرون علي مجري الأمور السياسية بطريقة لا تقل أهمية عن تأثيرهم في مصير الدولة من ناحية الأمن والدفاع. وقد استمدوا نفوذهم بصفة خاصة من الممارسة الطويلة لمهنتهم والانسجام مع المنتخبين من الجمعية العمومية والحرص علي العمل بتفاهم مع القضاة والقادة السياسيين؛ لأن فشلهم في الحصول علي التأييد الضروري من هؤلاء المسئولين كان من الممكن أن يكلفهم فقدان مناصبهم أو عجزهم عن أداء واجباتهم اليومية(١٧).

ثانياً: المجلس النيابي:

تشبه مهمة هذا المجلس مهمة مجلس الوزراء في الدول الحديثة وخاصة في ظل حكومة الجمعية مثل سويسرا حاليا فكانت الجمعية العمومية تنتخب أعضاءه ليشرفوا علي تنفيذ قراراتها، وقد اعتادوا تسميته مجلس الخمسمائة؛ لأنه كان يتكون من خمسمائة عضو ينتمون إلي عشر قبائل أثينية. وكان النظام الجاري العمل به في دولة المدينة هو أن تبعث كل قبيلة مندوبا عنها إلي المجلس النيابي.

ولكي تتمكن القبائل العشر من تسيير المجلس بطريقة ديمقراطية، كانت كل قبيلة بيدها السلطة تولي الحكم أحد الأعضاء من بقية القبائل التسع لمتابعة الأحداث العمومية والاطلاع علي نوعية القرارات التي اتخذتها الهيئة التنفيذية للجمعية العمومية.

والملاحظ بالنسبة لهذا المجلس أن رئيسه يختار لمدة يوم واحد حتي

تتاح الفرصة لأكبر عدد ممكن من أعضائه أن يتحملوا المسئولية ويشاركوا مشاركة فعالة في توجيه الأمور السياسية.

أما وظائفه فيكن تلخصيها في النقاط التالية:

١- إعداد قائمة بأسماء المواضيع التي تقدم إلي الجمعية العامة في شكل اقتراحات لدراستها والموافقة عليها.

٢- إجراء الاتصالات السياسية مع البعثات الأجنبية واتخاذ القرارات الإلزامية باسم الجمعية العمومية.

٣- مراقبة أعمال القضاة واتخاذ أي إجراء ضدهم في حالة ما إذا لم يحترموا سلطاته.

٤- إصدار عقوبات ضد الأفراد الذين يقومون بأعمال تمس أمن الدولة، وبذلك يتحول المجلس النيابي إلي محكمة لها الحق في إصدار أحكام نهائية.

٥- الإشراف علي جميع المسائل المالية وفرض الضرائب علي أصحاب الممتلكات بالمدينة.

٦- إن هذه الصلاحيات التي منحتها الجمعية العمومية للمجلس النيابي لا تعني أن له الحرية المطلقة في اتخاذ القرارات، أو أنه لا توجد سلطة عليا تحاسبه علي كل عمل يقوم به، فللجمعية العمومية الحق الكامل في محاسبته علي أعماله، وهي حرة في تعديل الاقتراحات المقدمة إليها أو رفضها، وكان المجلس النيابي لا يبت في جسام الأمور بمفرده بل يقدم اقتراحاته إلي الجمعية العمومية لكي تدرس المسائل الهامة وتوافق

عليها. وأهم القضايا التي كان يتعين علي المجلس النيابي أن يعرضها علي الجمعية العمومية[١٨]:

(أ) الاعلان للحرب.

(ب) توقيع معاهدات السلام.

(جـ) فرض الضرائب.

(د) تشريعات عامة.

ثالثاً : المحاكم:

اختصت المحاكم الأثينية وقضايا بالنظر في القضايا العامة مثل الأمور المالية ومحاكمة الأفراد الذين خرقوا قوانين الدولة. واشتهرت بعدد كبير من المحلفين الذين أسندت اليهم مهمة فحص الشكاوي التي يقدمها سكان أثينا ضد أي شخص ارتكب جريمة أو أثار مشكلة اجتماعية. وكانت مهمتهم الأساسية تنحصر في البحث عن الحقيقة وإيجاد الحلول العادلة للمشكلات الاجتماعية في دولة المدينة.

وعموما فإن هذه المحاكم لم تكن محاكم عادية بالمفهوم الحالي، وأنما كانت شبيهة بمجلس تشريعي له صلاحيات عديدة. وفي العادة تكون أحكامها نهائية، ومن حق محلفيها تحليل القوانين نفسها وتغييرها إذا تعارضت مع العادات والتقاليد الأثينية. وتعتبر القرارات التي تتخذها بمثابة قرارات تمثل الإرادة الشعبية، ولذلك كان عدد قضائها كبيرا بحيث يتراوح ما بين ٢٠١ ، ٥٠١ وفي بعض الأحيان يتجاوز عددهم الرقم الأخير.

أما فيما يتعلق باختيار المحلفين فإنه كان يتم عن طريق انتقاء نخبة

من مجموع ٦٠٠٠٠ محلف ينتخبون لمدة سنة كاملة. وتفحص هذه الملفات وتعين مكان العمل لكل شخص يعمل في ميدان القضاء. وكانت المحاكم تقوم بدور المراقبة المستمرة علي المسئولين، وتسهر علي سلامة القوانين كما كانت تراقب جميع المحلفين الذين يفحصون القضايا المقدمة إليهم، وتتأكد من أداء واجباتهم بأمانة وقد اعتمدت علي أسلوب مراجعة الملفات وتجدبد الثقة في المحلفين بقصد القضاء علي الرشوة ومراعاة المصلحة العامة في ميدان العدالة. وباختصار فإنه يمكن تلخيص دور المحاكم فيما يلي:

١- فحص ملفات القضاة قبل تسميتهم واتخاذ القرارات التي تؤهلهم لتسلم مناصب بميدان القضاء أو إقصائهم عن هذا الميدان.

٢- تقييم أعمال القضاة بعد انتهاء تعيينهم ومحاسبتهم علي الأخطاء إذا لم يكونوا في مستوي المسئوليات الملقاة علي عاتقهم.

٣- مراجعة الحسابات المالية والتعرف علي كيفية صرف الأموال التي كانت تحت إشراف كل قاض.

طبيعة النظام السياسي اليوناني[١٩]:

من الثابت أن السمة الرئيسية للمفكر السياسي اليوناني هي الرغبة في معرفة حقيقة الأشياء وإخضاع المشاكل الإنسانية لسيطرة العقل البشري، ولهذا نجد أن كل كاتب يوناني يبحث عن المنهجية ويضع المعادلات التي تمكنه من حصر جوانب المشكلة التي يعانيها مجتمعه لعلاجها. والاعتقاد الذي ساد لدي المفكرين اليونانيين أن سوء أن سوء تصرف البشر هو سبب جميع المتاعب التي يعانيها المجتمع أو القيادة السياسية. والحل المثالي لذلك يمكن في وضع القواعد الأساسية التي تحدد واجبات كل

مواطن وحقوقه. ويتميز النظام السياسي أيضاً بالديمقراطية المباشرة التي سادت دولة أثينا. ولهذا النظام مميزاته ومساوئه؛ لأن المناقشة والتعبير عن الآراء بكل موضوعية ونزاهة قد ساعدت علي رفع مستوي الإنتاج الأدبي والعلمي، ولكن التطرف في مناقشة الأشياء التافهة أو المعقدة للغاية، قد أدي إلي إصابة النظام السياسي اليوناني بالشلل والعجز عن اتخاذ القرارات الفورية. وهناك أيضا حقيقة هامة لا يمكن تجاهلها عند الحديث عن طبيعة النظام السياسي اليوناني، وهي أن تقدم أثينا وازدهارها الثقافي والاجتماعي جاء مصحوبا بتيار قوي لتحقيق العدالة الاجتماعية، وكشف عيوب الارستقراطية الحاكمة التي كانت السلطة السياسية بيدها ولم يكن يهمها إلا تدعيم مصالحها الخاصة. وقد ساد الاعتقاد في أثينا منذ منتصف القرن الرابع قبل الميلاد حتي القرن السابع بعد الميلاد أنه من طبيعة الأفراد، سواء كانوا أثرياء أو أصحاب نفوذ، أنهم كانوا يتسمون بالأنانية والبحث عن المصلحة الشخصية قبل المصلحة العامة. ومن أجل تضافر الجهود وتقوية جانب الفئات الشعبية التي يستغلها الأثرياء وأصحاب النفوذ دعا المفكرون السياسيون سكان المدن إلي اليقظة ووضع حد لسيطرة الأقوياء علي الضعفاء. ولعل هذا واضح من كتابة أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الكتاب الذين تساءلوا عما إذا كانت «العدالة» صفة ملازمة للرجل القوي ومن حوله أم هي حق طبيعي للإنسان الحر الذي لم يخلق ليكون عبدا لأحد، وبطبيعة الحال اصطدم هؤلاء الكتاب الذين تحمسوا للبحث عن مفهوم العدالة بالسفسطائيين الذين احترفوا فن الشعوذة وتزويد الشبان بالتعاليم الفاسدة للارتزاق، وقد ذهب ضحية هذه الفئة الفاسدة

انفيلسوف الكبير أفلاطون الذي فضح نواياهم وانحرافهم عن الطريق السليم. الأمر الذي يقتضي تناول كل فيلسوف إغريقي متميز علي حدة.

المفكرون السياسيون في العصر اليوناني: (سولون ٦٣٨ - ٥٥٩ ق، م):

اشتهر هذا المفكر الأثيني بالقوانين الجديدة التي أدخلها علي أثينا وغير بها مجري الأحداث. فقد تضايق من حكم الطبقة النبيلة واحتكارها السلطة؛ ولذا قرر أن يجعل أساس المشاركة في الحكم مقدرة الفرد علي الملكية وتسديد الضرائب للدولة بدلا من الاعتماد علي النسب وشرف الأسرة. وبهذا أتاح الفرصة للطبقة الغنية كي تشارك الطبقة النبيلة في الحكم[٢٠].

سقراط ٤٧٠ - ٣٣٩ ق. م:

امتاز سقراط بفصاحته في الخطابة ومقدرته علي محاربة السفسطائيين الذين حاولوا النيل من سمعة أثينا وثقافتها بواسطة تعليم الشبان فن الاحتيال وتضليل الشعب. ويبدو أنه تأثر كثيرا بالتدهور الأخلاقي والسياسي الذي بلغته أثينا في عهده فهب إلي محاربة السفسطائيين وإظهار نقاط الضعف في تعاليمهم الفاسدة.

وقد اشتهر سقراط بالفكرة التي طورها تلميذة أفلاطون فيما بعد، والتي مفادها «الفضيلة هي المعرفة» وما يقصده بها هو أن الإنسان يرتكب الأخطاء ويقوم بأعمال الشر لأنه جاهل ولا يتمتع بالقسط الكافي من العلم والمعرفة لإصدار الأحكام العادلة. فالمعرفة في رأيه تجعل الإنسان الكافي من العلم والمعرفة لإصدار الأحكام العادلة. وتجعل الإنسان عنيفا ومترفعا

عن الأعمال الحقيرة التي يرتبكها الحمقي. وظهر هذا الاتجاه واضحا في دعوة تلميذه أفلاطون إلي اعتبار السياسة فن الحكم الذي هو من اختصاص «الملوك الفلاسفة» وليس من أختصاص الأفراد العاديين، كما أنه قصد بفكرة «الفضيلة هي المعرفة» توجيه ضربة قاضية إلي خصومه السفسطائيين الذين كانوا يرددون عن جهل أن العدالة حق شرعي للإنسان القوي وأن القوانين يضعها الرجل القوي ليقهر بها خصومه وأعداءه[٢١].

وعموما فإن مساهمة سقراط السياسية في وضع أسس المدينة الفاضلة بأثينا لا يمكن فصلها عن إنتاج تلميذة أفلاطون؛ لأن سقراط زود أفلاطون بالأفكار الرئيسية والاعتبارات السياسية والأخلاقية التي تسود المدينة الفاضلة. وما ينبغي تأكيده من جديد هو أن سقراط استهدف بتساؤلاته عن طبيعة الحب الذي نشأ بين الأفراد والمدينة الفاضلة إيقاظ ضمير الأثينيين ونجح إلي حد بعيد، حيث خطبه قد وعظت غيره من المصلحين في أثينا ودفعتهم إلي البحث عن أسس وقيم جديدة لتنظيم العلاقات التي ترتبط بين أفراد المجتمع الأثيني. ولكن هذا النجاح كلفه حياته، اذ تآمرت علي عدة شخصيات من السفطائيين وغيرهم وحكموا عليه بالإعدام بدعوي أنه «ينكر الآلهة ويفسد الشباب».

أفلاطون ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م

ولد أفلاطون عام ٤٢٧ ق. م. في أسرة أثينية عريقة، وتوفي عام ٣٤٧ ق. م. وقد كان تأثره واضحاً بمصاحبته لأستاذه سقراط حيث أخذ عنه فكرة الفضيلة هي المعرفة التي سيطرت فيما بعد علي تفكير أفلاطون وفلسفته. وقد تطورت أفكار أفلاطون وآراؤه السياسية بتطور مراحل تكوينه الفكري وخبرته المكتسبة من واقع بيئته المدنية اليونانية المعاصرة له إضافة إلي تأثره كثيراً بأستاذه سقراط في حياته، فقد قام برحلات وجولات خارج أثينا بعد موته، ثم عاد إلي إثينا ليؤسس الأكاديمية، وليعيش في أثينا حتي وفاته ٣٤٦ ق. م. وهكذا، فإن أهم المؤثرات البيئية التي تركت أثرها واضحا علي تفكيره وكتاباته قد تمثلت في حالة عدم الاستقرار السياسي التي سادت المدن اليونانية في عصره (حرب البيلوبونيز) وإعدام أستاذه سقراط. أما أهم الكتابات السياسية التي تركها فقد تمثلت في: الجمهور، والسياسي، والقوانين.

ويكتسب كتاب الجمهورية أهمية خاصة بين كتابات أفلاطون: فمن ناحية، فقد مثل هذا الكتاب شباب أفلاطون الفكري، كما زنه اشتمل علي أهم أفكاره السياسية المتقدمة، وبصفة خاصة فيما يتعلق بمفهومه للدولة المثالية الجمهورية. وفيما يتعلق بها، فقد جاءت انعكاساً لإيمان أفلاطون بحكومة الفلاسفة، وبالحكم المطلق المستنير، حيث رأي أن الحكم لا يكون إلا لقلة من العلماء الحكماء المستنيرين. وقد استبعد افلاطون من هذه الدولة المثالية التي صورها في الجمهورية فكرة القانون، وأعطي الحاكم الفيلسوف

الوصاية الدائمة علي المواطنين. وقد جاء ذلك الحماقة أن تغل يد الحاكم بأحكام القانون، فالحاكم من وجهة نظر أفلاطون، وكما جاء في الجمهورية هو الوحيد الذي يعرف طريق الخير والعدالة. إضافة إلي ما سبق، فقد رأي أفلاطون أنها تنشأ عن حاجة الناس للتعاون فيما بينهم لإشباع حاجاتهم المتعددة.

أما كتابه السياسة والقوانين فقد مثلا علي التوالي المرحلة الوسطي ومرحلة النضج الفكري لأفلاطون. فقد اتجه من خلالهما إلي التأكيد علي أهمية ودور القانون في المجتمع، وكذلك إلي إبراز فكرة الخضوع للقانون الذي يسود الحاكم والمحكوم علي السواء.

وهنا تجب ملاحظة أن سلامة الحكم لا تتمشي مع التفاوت في الثروة، وأن شيوعية أفلاطون لم تقم علي أساس عدم عدالة التفاوت الكبير في الثروات بل لاعتبارات سياسية بحتة.

شيوعية أفلاطون: وسيلة لمعالجة جشع الحكام بتجريدهم من الحق في تملك شئ ومن ثم فهي لا يتم فهمها علي أساس عدم عدالة التفاوت الكبير في الثروات، بل لأسباب واعتبارات سياسية بحتة. ومن ثم فمنطلق شيوعية أفلاطون يختلف عن منطق المذاهب الاشتراكية الحديثة التي تصدر عن فكرة العدالة أولا، وتتخذ من المساواة بين الثروات غاية عادلة في ذاتها، ولا تنظر إليها كمجرد وسيلة لتفادي عوامل القلق التي تعرقل سير الحكومة. ففيما يتعلق بالزواج، فقد أراد أفلاطون إلغاء الزواج للقضاء علي أهمية آثاره المتخلفة عن روابط الاسرة والتي رآها أشد خطرا علي وحدة الدولة من شهوة التملك وحف الملكية. كما فقد دافع عن مساهمة المرآة بنصيب في

تحمل اعباء الحياة السياسية، بل وفي أوامر التكاليف العسكرية وذلك حتي يمكن تجنيد جميع المواهب لخدمة الدولة. من هنا يمكن القول بأن هذا الموقف الأفلاطوني من المرأة وقضاياها كان مستنداً إلي اعتبارات اتصلت بمصالح الدولة، وليس دفاعا عن حقوق المرأة من حيث المبدأ.

كانت جمهورية أفلاطون نتاجا للمؤثرات السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي أثرت في تكوينه الفكري، ولذلك اتسمت كتاباته بالطابع السياسي الأخلاقي، وذلك في مؤلفاته الثلاث الجمهورية والسياسة والقوانين، ومواكبة الثلاثة تمثل المراحل التي تطور خلالها الفكر السياسي وبخاصة النضوج والاكتمال وتمثل جمهورية أفلاطون تصوره لدولة مثالية وليست تسجيلا لواقع دولة كانت علي عصره. وهو يري أن المجتمعات البشرية ظهرت كضرورة حتمتها ضرورة عمران الأرض بإجتماع الناس، فالإنسان لا يمكن أن يكفي نفسه بنفسه، كما يري أفلاطون أن المجتمع عبارة عن كائن عضوي فرضته الطبيعة، وأنه علي الأفراد أن يتعاونوا من أجل الحفاظ علي ذلك المجتمع وصيانة وجوده وإبقائه واستمراريته. والمجتمع عنده يقوم علي طبقات محددة لكل منها واجبات والتزامات وأعمال محددة تؤديها كل طبقة لصالح الكائن العضوي، وإذا تم التعاون بين الطبقات تم التوازن بينهما ومن ثم تسود العدالة وتعم السعادة.

والدولة المثالية عند أفلاطون ليست هي الدولة كما نعيشها في الواقع وتحيا ظروفها السياسية ومشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية حيث يتصارع الحكام والمحكومون علي السلطة والثروة واللذة، وإنما الدولة المثالية هي التي تطابق قدر الإمكان الفكرة المطلقة لها أو النموذج المثالي الذي رآه ورسمه

في كتاباته.

والنموذج المثالي للدولة كما وضع أسسه أفلاطون لا يتحقق إلا بتقسيم العمل فيها علي ضوء الطبيعة البشرية وطاقات وقدرات كل إنسان بحيث يلتزم كل فرد بها بالمكان الذي حددته له طبيعته وفطرته. وقد قسم أفلاطون الناس في دولته إلي ثلاث طبقات:

(أ) العقلاء للحكم والسياسة.

(ب) الأشداء للحرب والقتال.

(جـ) المنتجون من زراع وصناع للإنتاج.

ويعتبر أفلاطون أن هذا التقسيم عادل؛ لأنه طبيعي، كما يعتبره تقسيما نافعا لأنه يتيح فرصة العمل وخدمة المجموع بأعلي كفاءة ممكنة ذلك أن كل فرد يعمل وفقا لاستعداده ومواهبه وفطرته[٢٢].

ويمثل الحكام عند أفلاطون الرعاة أو الصفوة الحاكمة أو الصفوة السياسية وأعطاهم من الحقوق ما جعلهم يحكمون مطلقا، وأباح لهم شيوع الملكية والمال والنساء والأطفال.

وصنف أفلاطون أنواع الحكم إلي ستة أنواع هي:

١- الحكم الفرد المطلق.

٢- الحكم المطلق الدستوري.

٣- النظام الأوليجاركي.

٤- حكم الكثرة أو الحكم الديمقراطي.

٥- الحكم الفوضوي.

٦- حكم الطغاة.

وقد شغلت قضية العدالة حيزا كبيرا في الفكر السياسي الأفلاطوني، ويتمثل جوهر العدالة عنده في الفضيلة التي تهدف إلي الخير الأسمي للدولة وأفرادها والعدالة توازي مجموعة الفضائل التي تنظم الحياة البشرية العامة والخاصة. ويعني ذلك أن يؤدي كل فرد في الدولة ما عليه من التزامات وواجبات بحكم موقعه وبحسب حالته الطبيعية، وغاية العدالة عنده هي تحقيق الأمن والنظام في الدولة دون عائد من حقوق؛ ولذا نجد أن الحرية في جمهوردية أفلاطون غائبة أو مفقودة، إذ ليس لأحد من أفراد الدولة أن يغير مكانة فيها أو أن ينتمي لطبقة دون طبقته ذلك لأن الطبيعة تتدخل، وفق القدرات والطاقات البشرية تقوم طبقات الدولة وتعمل في تناسق من أجل الإبقاء عليها والحفاظ علي استمراريتها.

ولهذا ظل الفكر الأفلاطوني تجاه تنظير السلطة فكرا نظرياً تجريدياً، يتطلع إلي ما يجب أن يكون وليس إلي ما هو كائن أو واقع وملموس في مجتمعه.

أرسطو ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م

تعد الحكومة المختلطة أو نظام الحكم الدستوري، أو الطبقة الدستورية أفضل أنواع الحكومات من وجهة نظر أرسطو. وتشير هذه الحكومة إلي نظام يكون الحكم فيه في يد الطبقة الوسطي بشرط أن تكون تلك الطبقة أوسع وأقوي من طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء، وذلك حتي يمكنها أن تحقق التوازن بينهما. وقد استند أرسطو علي مجموعة المبررات التالية لتدعيم وجهة نظره:

أ- أن أفراد الطبقة الوسطي يتميزون بالاعتدال في تصريفهم للأمور، وفي قدرتهم علي تولي شئون الحكم من أجل مصلحة الجميع.

ب- أن طبقة الأغنياء بالغي الثراء، وطبقة الفقراء شديدي الفقر غير صالحتين للحكم. فالأولي تهدف إلي إقتناد المال وتعظيم الثروة، بينما الثانية فهي لا تكترث سوي بالسعي علي الرزق وتوفير الحتياجاتهم الضرورية واليومية.

ج- وبالمقابل، فإن الطبقة الوسطي تتمتع بميزتين: الأولي تتمثل في امتلاك قدر متوسط من الثروة والوقت مما يسمح لها بممارسة الألعاب الرياضية فتصبح قادرة علي الدفاع عن المدينة، أما الميزة الثانية فتتمثل في قدرتها علي اكتساب المهارات والمعرفة اللازمة لإدارة شئون الحكم. إضافة إلي ما سبق، فإن أفضل المشرعين ينتمون إلي الطبقة الوسطي،

حيث تؤدي الظروف المادية لهذه الطبقة إلي الحياة الفاضلة.

د- أن تنظير السلطة في هذا النظام تكون مستمدة من القانون وتستند إليه، ولا تتركز في يد الحاكم، فالأخير من وجهة نظر أرسطو لا يمكن أن يكون منزها عن الخطأ مهما أوتي من رجاجة العقل - علي العكس من وجهة النظر السائغة لأستاذه أفلاطون عن الفيلسوف الحاكم The plilosopher king ومن ثم، لا غني للدولة عن القانون. من هنا كان تأكيد أرسطو علي مبدأ سيادة القانون كأحد الدعامات الأساسية التي يستند عليها نظام حكم الطبقة الدستورية، وتأكيده علي أهمية الدستور، ووجوب أن تصدر في إطاره كل القوانين. وهكذا يمكن القول بأن السمة الرئيسية للنظام الأمثل للحكم عند أرسطو إنما تتمثل في مبدأ السمو.

وعموماً فإن محاولة أرسطو في معالجته لتنظير السلطة لا تقل أهمية عن محاولة أفلاطون، فمن واقع الظروف السياسية لبلاد اليونان كتب أرسطو كتاب السياسة الذي يعتبر من أهم الإنجازات الفكرية في النظرية السياسية والفكر السياسي علي وجه العموم.

وتدور كتابات أرسطو في السياسة حول المدينة والدولة، ولكنها مثلت نظرة أكثر واقعية مما كانت عليه عند أفلاطون. بل إن الفكر السياسي الأرسطي وسع دائرة النظرية السياسية، وأتاح للمدرسة الرواقية التي أتت من بعده مجالا أرحب في الفكر السياسي.

والسياسة عند أرسطو لم تعد فكرا بحتا مجرداً، بل أضاف إلي الفكر

المجرد التجربة بمعني أنها فكر يرتبط بمنهاج واقعي تجريبي يعتمد علي الملاحظة ويسترشد بالتجربة التاريخية، وبالظروف السياسية والاجتماعية والقائمة ثم يستعين بكل المعطيات العقلية والواقعية معا ليؤسس المدينة الفاضلة.

فكرة الدولة عند أرسطو:

يتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الدولة كائن عضوي من صنع الطبيعة يكتشف الإنسان بالعقل. ويري أنها العنصر الأول الذي تفرضه الطبيعة؛ لأن الجزء يأتي بعد الكل، أي أن الكل يسبق الجزء، والمجتمعات الجزئية كالأسرة والقبيلة والعشيرة كلها بمثابة لبنات أو أعضاء في ذلك الكيان العام (الدولة) يخضعون له. وهذه الأجزاء وإن استقلت في قدرتها ووظائفها فيه لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها، ولا فائدة فيها إن هي انفصلت عن الكيان الكبير (الدولة).

وهذا يقود إلي قضية أخري عند أرسطو وهي أن عقل الرجل السياسي في المدينة الفاضلة لا يمكن فصله عن العقل الكلي الكائن في القوانين التي تحكم الجماعة فعلا.

ويقول: إن الطبيعة خلقت الذكر والأنثي وباجتماع الذكر والأنثي يتم حفظ النوع البشري، وقد ميزت الطبيعة بين الأفراد فوهبت الذكاء للأحرار وحرمته علي العبيد الذين منحتهم قدرة جسدية لخدمة الصالح العام، وباجتماع الذكور والإناث والأحرار والعبيد تتكون الأسر باعتبارها النموذج

البدائي للمجتمع البدائي للمجتمع البشري، وباتساع الأسر تتكون العشائر فالقبائل فالقري فالمدن[٢٤].

وارتبطت فكرة الدولة عند أرسطو بالتطور العائلي، باعتبارها محاولة لتفسير النشأة التاريخية للدولة، ومن هنا اتجه كثيرون إلي اعتناق الفكرة القائلة بأن الدولة تقوم علي مجرد اتحاد عائلات تخضع أفرادها لسلطة حاكم ذي سيادة.

وتأسيسا على ذلك تكون الدولة من وجهة النظر القائلة بالتطور العائلي مرحلة متقدمة للأسرة، توضع السلطة فيها في يد الأسرة أو شيخ القبيلة، ولكن هذه النظرية تعرضت للنقد علي اعتبار أن الدولة أشمل وأكبر من الأسرة، وأن أهداف الدولة تختلف اختلافا بينا عن أهداف الأسرة.

غير أن نظرية الدولة عند أرسطو والقائمة علي التطور العائلي كان لها من الظروف ما يبرزها في تلك المرحة من مراحل الفكر السياسي، ولكنها لا تقوم وحدها كقاعدة نظرية للدولة إذ أن هناك آراء أخري ونظريات عديدة ظهرت في العصور التالية، كان من أهمها الفلسفة السياسية الجديدة التي ظهرت في فكر المدرسة الرواقية التي عاصرت ظهور الامبراطورية اليونانية علي يد الإسكندر الأكبر المقدوني، ومن ثم اتسع مجال الوحدة السياسية لدي المفكرين الاغريق، وأصبح الإنسان ينتمي إلي مجتمع أكبر من مجتمع المدينة ذلك هو مجتمع الإنسانية كلها.

ويعد عصر الإسكندر فاتحة عهد جديدة في تنظير السلطة، إذ أنهارت النظرية السياسية القائمة علي المدينة الدولة، وانتهت أيضا الفكرة القائلة بأن الإنسان كائن اجتماعي سياسي بمثل لبنة صغيرة في بناء المدينة

الدولة، وأصبح الإنسان يصور علي أنه فرد له ذاتيته التي يعني معها في آن واحد بتنظيم حياته الخاصة وبتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكونون معه هذا العالم، وبالنسبة لأنواع الحكم، فإن أرسطو ناقش ثلاثة أنواع منه وحاول ابراز مميزات وعيوب كل واحدة علي حدة[٢٥] علي النحو الآتي:

١- الحكم الملكي:

إن الحكم الملكي عبارة عن حكومة الفرد أو هو نوع من القيادة الفردية قد تمكن الدولة من تحقيق آمال وإنجاز الأعمال نظرا لسرعته في اتخاذ القرارات. لكن عيبه أنه ينقلب إلي حكم استبدادي عندما يواجه الملك أزمات ويشعر بضعف نفوذه وتفكك مملكته، كما أنه يعيب عليه فكرة الوراثة ويعتبر تداول السلطة بين أعضاء الأسرة الملكية من غير نظر إلي مؤهلاتهم السياسية ضررا ولا يتفق والمصلحة العامة للدولة.

٢- الحكم الارستقراطي:

هو حكم الأقلية أو حكم نخبة قليلة تحتكر السلطة في الدولة وميزاتها أنها الفئة المؤهلة من ناحية التعليم للقيادة، ولا سيما أنه كان مقصوراً علي أبناء الأثرياء الذين يتوفرون علي الإمكانيات التي تمكنهم من التعليم إلا أن أرسطو كان متحفظا ولا يثق كثيرا في حكم النخبة لأن أفرادها يحاولون دائماً الاستئثار بالسلطة والثروة ويتجاهلون المطالب الشعبية. ولهذا يتحول الحكم الارستقراطي إلي حكم أوليجاركي أي تكون السلطة في يد شخصين أو مجموعة صغيرة جدا وليس في يد طبقة ارستقراطية وبالإضافة إلي ذلك

توجد مشكلة أخري هي أن انفراد أية طبقة شريفة أو نبيلة بالحكم يؤدي في الغالب إلي صراعات طبقية وحروب أهلية.

٣- الحكم الديمقراطي:

هو حكم الأغلبية الشعبية ويعتبره أرسطو من الأنظمة البناءة؛ لأنه يمنح الأفراد فرصا متساوية ويسير الأمور حسب قوانين تنال موافقة الأمة إلا أن الحكم الديمقراطي لم يخل من الشوائب، فالديمقراطية تخلق الفوضي أحياناً وينجم عنها تدهور الوضع السياسي.

إن نوع الحكم المفضل عند أرسطو هو النظام الديمقراطي القائم علي دستور تحدد فيه الصلاحيات لكل حكومة وحقوق المواطنين، ويمكن تلخيص الأسباب التي جعلته يثق في الحكم الدستوري ولا يثق في حكم الفيلسوف في العناصر التالية:

١- أن القوانين تعد عادة لتحقيق العدالة الاجتماعية وليس لخدمة طبقة معينة أو أفراد لهم علاقات ودية مع الحكام. والدستور بطبيعة الحال، يحمي المصالحة العامة من القوانين الارتجالية التي تسن بين عشية وضحاها أو من القوانين الشخصية التي توضع بهدف دعم مصالح فئات معينة.

٢- إن الدستور شبيه بوثيقة منهجية للعمل بالنسبة لكل حكومة وبذلك يتسني للمواطنين أن يعرفوا نوعية القرارات التي تطبق عليهم في كل حالة يواجهونها، وبالتالي تطمئن نفوسهم أن الملك الفيلسوف لن يضع المراسيم الشخصية في أي وقت يشاء لتدعيم نفوذه. كما أن حكم

القانون يأخذ بعين الاعتبار القواعد العامة للأخلاق والعادات التي جري العرف علي احترامها بخلاف حكم الفرد فقد تتغلب عليه العواطف الفردية وتدفعه إلي إصدار الأوامر التحكمية التي تتنافي مع العادات والتقاليد الشعبية[٢٦].

٣- إن حكم القانون مفيد من الناحية الديمقراطية لتنظير السلطة، وذلك أن الدستور الذي يوافق عليه أبناء الدولة يعطيهم عادة الارتياح النفسي والشعور الوطني بأنهم اختاروا بأنفسهم المسئولين عن مصير الشعب نظرا لكفاءتهم ورضاء الأمة عنهم، وبالنسبة لأرسطو فإن التسميات السياسية التي تكون استجابة للرغبة الشعبية تعني أن الحكام لا يتخذون القرارات الفردية التي قد ترغم الموظفين علي قبول إجراءات لا تتفق ورغباتهم.

ويري أرسطو أن أحسن نظام سياسي تتبناه دولة المدينة هو الذي يأخذ في اعتباره المفاهيم الأساسية التالية:

١- تكوين هيئة تنفيذية تتولي الإشراف علي الأمور العامة للدولة مثل إعداد الترتيبات اللازمة لتنفيذ قراراتها والتأكيد من قيام الولاة بواجباتهم وتنفيذ التعاليم الموجهة إليهم.

٢- إنشاء وظائف للولاة الذين يقومون بأعباء الأمن وتطبيق قوانين الدولة في جميع أنحاء البلاد.

٣- وجود هيئة قضاء تتكفل بالبت في أمور العدالة ومحاكمة الأفراد الذين يحاولون اختلاس أموال الدولة أو خرق القوانين العامة.

بين أفلاطون وأرسطو:

في حين يري أفلاطون أن الهدف من تكوين الدولة هو إيجاد الفرص المتساوية بين الأفراد وتحقيق العدالة الاجتماعية، ويعد الحاكم الأب الروحي الذي يتكفل بقيادة أبناء أمته. فإن أرسطو يختلف معه في هذا الموضوع فيعتقد أن العلاقة بين أفراد المجتمع تختلف عن العلاقة التي ترتبط بين أفراد الأسرة الواحدة. وإذا كان لرب الأسرة الحق في اتخاذ قرارات فردية وتسيير شئونها كما يشاء فالحاكم لا يستطيع أن يفعل ذلك؛ لأنه مقيد بقانون عام. وتوجد مساواة تامة بينه وبين بقية أفراد مجتمعه.

ونقطة الخلاف الثانية هي أن أفلاطون يضع الثقة الكاملة في الحاكم الفيلسوف الذي يقرر ما يراه مفيدا وينظم أمور الدولة حسب الخطة التي توافق وجهات نظره؛ لأنه يعتقد أنه أدري الناس بما يحتاجه الأفراد، ويتمتع بالقدرة الكافية للعثور علي الوسائل الكفيلة بإشباع حاجات السكان وتحقيق آمالهم. بينما يشعر أرسطو أن نظام الحكم القائم علي الدستور أحسن نظام تسير بمقتضاه الدولة حيث يكفل لها صفة الدوام والاستقرار ولا يرتبط بقاء النظام السياسي ببقاء حاكم معين في الحكم[٢٧].

وهناك أيضاً نقطة ثالثة تعتبر مصدر الخلاف بين أفلاطون وتلميذه أرسطو. وهي أن الأول قد تهجم علي الملكية (بكسر الميم) والزواج بالنسبة لطبقة الحكام وبدا له أن مأساة دولة المدينة تتمثل في الجشع والارتباط

الروحي بالعائلة، في حين أن أرسطو لا يشاطر أستاذه في هذا الرأي ويعتبر حب التملك والتعلق العاطفي بالأسرة ظاهرة إنسانية عادية لا فائدة من تجريد أي شخص منها ومن السعي وراء التملك والاعتزاز بما يكسبه الفرد.

والحقيقة التي لا ينبغي تجاهلها هي أن الدويلات اليونانية لم تكن سيدة نفسها بل كانت في غالب الأحيان تحت رحمة بلاد الفرس ومملكة مقدونيا، وروما فيما بعد. ولقد فشلت في تحسين العلاقات فيما بينها، وبذلك لم يكن في إمكانها إقامة نهضة شاملة ومتكاملة، وأن تلك الانقسامات الداخلية وبخاصة الصراعات التي أنهكت قوة كل طبقة قد أدت إلي نكسة علمية واضمحلال الدويلات الإغريقية التي حملت مشعل النهضة العلمية مدة من الزمن.

كذلك فإن الدويلات اليونانية قد اشتهرت في التاريخ بفضل اليونانيين القدامي الذين سمحوا بحرية الفكر وبذلوا مجهوداتهم للتغلب علي المشاكل السياسية التي واجهت الأنظمة السياسية آنذاك، كما أن الديمقراطية المباشرة التي سادت المدن اليونانية وقتئذ. ساعدت علي مناقشة القضايا الاجتماعية والاستفادة من الحوار الذي كان يدور بين القيادة وكبار الشخصيات البارزة في المجتمع الأثيني.

زينو:

يطالعنا القرن الثالث قبل الميلاد بفكر سياسي جديد، وأن كان يميل إلي المثالية فيري زينو أن الرجال يعيشون في الدولة المثالية ضمن جمهور واحد بدون أسرة وبدون ملكية، وبدون امتياز بسبب الجنس أو المكانة وبدون

حاجة إلي مال أو إلي محاكم[28].

وظهرت أيضا فكرة الاتحاد التي يري المفكرون السياسيون أنها من صنع الإسكندر الذي أراد أن يقيم اتحادا يضم اليونان والبرابرة ثم اعتنقها الفلاسفة بعد ذلك

إن اتصال الشرق بالغرب، واتصال الحضارة الهيلينية بالحضارات الشرقية وظهور الحضارات المتأغرقة تم بشكل واضح في الفكر السياسي. بل إن قيام الدويلات التي انقسمت إليها امبراطورية الإسكندر أدت الي ظهور أنظمة من الحكم اتسمت بالاستبداد فقد كانت في معظمها ملكيات مطلقة، وقد كان الملك في تلك الملكيات رئيسا للدولة، بل هو الدولة ذاتها وقد ظهر مؤثر جديد في تلك الكيانات الجديدة وهو أن النسيج البشري لها كان متباينا، والعادات والتقاليد للحكام والمحكومين والارستقراطية العسكرية كانت متباينة، ومن هنا بات من الضروري الإبقاء علي قدر كبير من القوانين والعادات والتقاليد المحلية مع وضع الضمانات التي تبقي علي الممالك الجديدة وتضمن استمراريتها ويقول جورج سباين أنه بذلك نشأ التمييز بين قانون الملك، أو القانون العام المشترك والقانون المحلي وأصبح الملك بمعني خاص رمزاً للاتحاد والحكومة الصالحة[29]

مدينة العالم:

أصبح هدف الفلسفة السياسية التي ظهرت بعد أرسطو هو توفير السعادة للإنسان وتوفير الاكتفاء الذاتي، ولقد استطاع كريسيبوس بفكره السياسي أن يضفي معني أخلاقيا إيجابياً علي فكرة الدولة العالميه والقانون

العالمي، والدولة العالمية في نظر الرواقيين تقوم علي أساس أن الآلهة والرجال فيها مواطنون، وأن دستور هذه الدولة هو العقل المنزه عن الخطأ يهدي الناس إلي ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه.

والعقل المنزه عن الخطأ هو القانون الطبيعي، وهو المقياس لكل ما هو حق وعدل، لا تتغير مبادئه، وهو ملزم لكل الناس حكاما ومحكومين علي السواء وهو قانون الله[٣٠].

وقد عبر كريسيبوس عن أفكاره حول تنظير السلطة في فاتحة كتابه القانون بما يلي:

أن القانون هو الحاكم المسيطر علي أعمال الآلهة، والناس جميعا، ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف ورصين، وهو الفيصل فيما هو حق وما هو باطل، وهو الذي يهدي كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلي ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح[٣١].

وعموماً فإن هذه الفترة تتسم بسيادة أفكار كل من المدرسة الرواقية ثم المدرسة الأبيثورية التي تدعو إلي العزلة والتي لا تمانع من قيام حكومة استبدادية بشرط أن تكون هذه الحكومة قادرة علي تحقيق الأمن وحماية مصالح الأفراد، وهو ما يقتضي استعراض أفكار هاتين المدرستين في تقصيل غير قليل.

الرواقية:

ترجع الأفكار التي أتت بها المدرسة إلي عام ٣٠٠ق. م وهذه الظاهرة توحي بأن الاتجاه السياسي الجديد في تأسيس هذه المدرسة هو الانكماش

علي النفس وبرودة التحمس للقوميات المحلية. وتبع هذا التفكك الوطني ضعف الولاء للدويلات الصغيرة التي عجزت عن مواجهة امبراطورية الإسكندر الأكبر. وكان زعيم المدرسة زينو (٣٣٦ - ٢٦٤ ق. م) وكان يهدف إلي إقناع الأفراد بمسايرة الأنظمة السياسية الجديدة التي سادت مقدونيا واليونان وقبرص حيث تأسست امبراطورية الإسكندر الأكبر المترامية الأطراف، وكذلك دعتهم الرواقية إلي التمسك بالفضيلة والأخلاق حتي يمكن حماية الحضارة الإنسانية من الذوبان والانحلال، ولعل العامل الكبير الذي جعله يتبني فكرة الدولة العالمية هو أنه فينيقي الأصل، عاش في قبرص أن يلتحق بأثينا ويتعمق في دراسة الفلسفة ويخصص معظم جهوده لإلقاء محاضرات في رواق أصبح فيها بعد اسما للمدرسة التي أسسها[٣٢].

والفرق الجوهري بين الفلسفتين السياسيتين اليونانية والرواقية هو أن الأخيرة تري أن طريق الممارسة وكبح جماح النفس. فالشر في نظر الرواقيين يمكن تجنبه بالتحكم في النفس وليس بالمعرفة وحدها، كما اعتقد اليونانيون، والمجتمع الإنساني بالنسبة إليهم يقوم علي نظرية القيام بالواجبات، إذ أن قيام الأفراد بواجباتهم وإنجاز المهمات الملقاة علي عواتقهم وضبط أنفسهم Self Control تعد عوامل أساسية لقيام مجتمع يسوده الانسجام والاحترام المتبادل.

ومعني هذا، أن كل فرد يسهم في خدمة مجتمعه بالإمكانيات الفنية والطاقات البشرية المتوفرة لديه ويستفيد من ذلك ويفيد المجتمع الذي ينتمي إليه.

وقد اتسمت نظرية التحكم في النفس بعدة سمات رئيسية، فهي قد

ساعدت علي استتباب الأمن، والحد من الخلافات التي تعكر صفو الحياة الاجتماعية والسعادة الفردية وقد كانت هذه النظرية مفيدة لقادة الأمبراطورية الرومانية الذين حاولوا التوسع لكسر شوكة الجيران الأقوياء، وتوفير الأمن والاستقرار في ربوع البلاد.

والنظرية الثانية التي تبنتها المدرسة الرواقية وطبقتها الأمبراطورية الرومانية والديانة المسيحية فيما بعد هي فكرة العالمية وانتماء جميع السكان إلي أسرة واحدة تتميز بالولاء للسيادة المطلقة المتمثلة في قدرة الله علي توفير الحياة السعيدة لعباده.

وتري الرواقية أن البشر مجموعة أخوية تنحدر من أصل واحد ولا فرق في ذلك بين يوناني وبربري وبين غني أو فقير وإنما الفرق الوحيد بينهم هو الفرق بين العاقل والأحمق وبين الإنسان الذي يمكنه أن يهديه الله، والإنسان الذي يجب أن يدفع إلي ذلك قسرا. فالإنسان يفوق بقية المخلوقات بالعقل والكلام والقدرة علي التمييز بين الخطأ والصواب وبذلك يصلح - دون سائر الكائنات الحية- للحياة الاجتماعية التي تعتبر ضرورية له. والناس في الحقيقة عباد الله وأخوة فيه، والإيمان به هو إيمان بقية الأهداف الاجتماعية وبمسئولية الرجل الصالح في حمل نصيبه منها.

وقد تبدو هذه الأفكار قريبة الشبه بنظرية المساواة التي أشار اليها المفكرون اليونانيون ولكنها في الحقيقة تختلف إلي حد بعيد عن نظريتهم، لأن الرواقيين كانوا يريدون رفع المستوي الخلقي وتأكيد انتماء جميع الأفراد إلي الدولة العالمية التي لا فرق فيها بين الحاكم الفيلسوف والمواطن البسيط، واذا كان أرسطو قد اعتبر العبد بمثابة آلة حية فأن الرواقيين يصرون علي

أنه لا يوجد أي رجل عبد «بالطبيعة» وأن العبد يجب أن يعامل بوصفه «عاملا مستأجراً مدي الحياة».

ولهذا كانت نظرية المساواة التي ظهرت في العصر الروماني امتداد للفلسفة السياسية للمدرسة الرواقية.

والنقطة الأخيرة التي تتحتم الإشارة إليها هي أن للمدينة قوانينها وللدولة العالمية القانون الطبيعي الذي ينبغي أن يتعلق به جميع المواطنين. فالقانون الطبيعي دستور الدولة العالمية والمقياس المنزه عن الخطأ أما قانون المدينة فيختص بالعادات والتقاليد السائدة في كل مدينة ولا يتنافي والقانون الطبيعي الذي يمثل روح العدالة الاجتماعية.

وتعتبر الرواقية أقل المدارس الفلسفية التي عرفتها اليونان صلة باليونان فزينو مؤسس المدرسة كان فينيقيا ومن بعده كان رؤساء المدرسة من خارج العالم اليوناني عادة، وخصوصا بعد أن ازداد اختلاط الأغريق بغيرهم من الأقوام «الشرقية بصفة خاصة» ولم تعرف هذه المدرسة رئيسا من أهل إثينا إلا في القرن الأول قبل الميلاد.

وقد انتشرت آراء هذه المدرسة في العهد الإغريقي، وكذلك بين المتعلمين الرومان في القرن الثاني بعد الميلاد، وتأسيساً علي ذلك القول بأن الفلسفة اليونانية استطاعت أن تؤثر ليس فقط في الفكر الروماني بل كذلك في التشريع الروماني وهو في دور التكوين.

ونظر الرواقيون إلي الفلسفة[٣٤] علي أنها علم الأمور الالهية والأمور البشرية معا «وهي «كابستان» المنطق جدارنه، والفيزياء أشجاره، والأخلاق

وروده وأزهاره وهذه الأجزاء المختلفة لا ينفصل بعضها عن البعض بل إنها تتساند وتتماسك ويشتبك بعضها ببعض لأن العقل واحد في جميع ميادين العلم والمعرفة»[٣٥]

أما فيما يتعلق بنظرتهم إلي العالم، فإن الرواقيين يرون أنه يتكون من عنصرين

(أ) عنصر منفعل وهو المادة.

(ب) وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم علي نموها.

ولكن ما هو هذا العنصر؟ يقول الرواقيون أنه: «نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة» وهي الروح التي تبعث في الأشياء.

ونظر الرواقيون إلي الإنسان علي أنه كذلك مكون من عنصرين أو جزءين الجسم، والروح جزء من هذه النار العاقلة المسيرة للعالم وعند الموت يعود الجسم إلي المادة فيفني فيها وتعود الروح إلي النار فتمتزج بها.

وتذهب الفلسفة الرواقية إلي فكرة المساواة بين الأفراد أينما كانوا يعيشون في الدولة العالمية (الدولة المثالية) دونما امتياز بسبب الجنس والمكانة

إن انحلال دولة المدينة اليونانية وظهور مقدونيا علي المسرح السياسي والفتوحات التي قامت بها خلقت أو أتت بفكرتين مهمتين الأولي تتعلق بمبدأ الأخوة الإنسانية والثانية تتعلق بالملكية.

فالفتوحات التي قام بها الإسكندر الأكبر أدت إلي اختلاط سكان اليونان بسكان البلاد الشرقية، وأدي ذلك إلي قيام مفاهيم جديدة في الفكر

السياسي الإغريقي فبعد أن كان اليوناني يضع فروقا بينه وبين الأجنبي نري أن الإسكندر يدعو في خطبة ألقاها في مأدبة أقيمت له إلي اتحاد القلوب وإقامة رابطة بين المقدونيين والفرس.

ويعتبر الإسكندر الأكبر أول من نادي بفكرة اتحاد اليونانيين وغيرهم من الأقوام والفلاسفة اليونانيين قد اعتنقوا من بعده الحرية التي كان الإسكندر الأكبر قد تأثر بها في فتوحاته للشرق.

وقد يستغرب البعض ذكر اسم الإسكندر الأكبر المقدوني في مجال البحث عن الفلسفة الفكر السياسي وتنظير السلطة بصورة عامة، والواقع أنه يمكن القول بأن هذا الفاتح كان فيلسوفاً بقدر ما كان قائداً شجاعا فقد تأثر به فلاسفة كبار وساروا علي نهجه. وأكبر شاهد علي ذلك ما قاله بلوتارك من أن الإسكندر قد أسس نوع الدولة وساروا علي نهجه. وأكبر شاهد علي ذلك ما قاله بلوتارك من أن الإسكندر قد أسس نوع الدولة التي اقترحها زينو[٣٥]، وبهذا الخصوص يذكر الدكتور طه حسين أن الإسكندر لم يكتف بإزالة هذه الفروق السياسية وإخضاع العالم القديم كله لسلطان واحد، وإنما طمع في شئ آخر أبعد مدي وأعسر تناولا، طمع في إزالة الفوارق الجنسية بين الناس، ولم يكتف بخلط الشعوب بعضها ببعض، بل أراد أن يمزجها ويستخلص شعبا واحد. انظر اليه حين استقر ببابل وقد أخذ بهذه الروح بالفعل، فبدأ يزواج بين اليونانيين والمقدونيين من جهة والفرس من جهة أخري حيت لقد أحدث في يوم واحد عشرة آلاف من هذه المزواجة وانفق في تشجيع هذه الحركة أموالا ضخمة، وجعل نفسه وزعماء جيشه قدوة لعامة الجيش بل ولم يكتف بهذا، وإنما أزمع إحداث حركة عامة

وأراد أن ينقل طبقات ضخمة من الفرس إلي البلقان وطبقات ضخمة من البلقان إلي الفرس، لا يريد بهذا كله إلا مزج الشعوب وإزالة ما بينها من الفروق الجنسية ولكن الموت عاجله قبل أن يبدأ في هذه التجربة التي لو تمت لغيرت وجه الأرض، ولحولت سير التاريخ. وسواء كان الإسكندر مصيبا أم مخطئاً في هذه الفكرة وفي انتهاج هذا النهج، وسواء وفق أم لم يوفق فإن الشئ الوحيد الذي لا شك فيه هو أن الإسكندر لم يكن يريد أن يفتح الأرض وحدها وإنما كان يريد أن يفتح معها العقل، بل قل أنه إنما كان يفتح الأرض تمهيدا لهذا الفتح العقلي[٣٦].

إن الرواقية قد اتخذت من مبدأ المساواة منذ البداية أساسا يعتمد علي المستوي الأخلاقي فنراها كالابيقورية لا تؤيد رأي افلاطون وأرسطو القائل بإن الأفراد يتفاوتون فيما بينهم بتفاوت الجنس أو اللغة أو الموطن وذهبوا إلي اعتبار العبد إنسانا. حتي لقد ذهب كريسيوس إلي أنه لا يوجد هناك عبد بالطبيعة كما ذهب إلي ذلك من قبل أرسطو وإنما يري أن العبد إنسان يجب معاملته علي اعتبار أنه مستأجر مدي الحياة.

وعموما فإن ازدياد أهمية النظام الملكي نتيجة للفتوحات أوجد فكرة أن الملك ليس رئيس الدولة فحسب وإنما هو كذلك رمز لها. إن تلك الفتوحات قد أدت بالفلاسفة إلي الإيمان بفكرة القوانين المتعددة نظرا لاختلاف العادات والقوانين، وعلي هذا نشأ التمييز بين القانون العام المشترك أو قانون الملك وبين القانون المحلي وأخذ ينظر إلي الملك علي أنه رمز الاتحاد.

غير أن الفلسفة الرواقية وإن كانت قد انقطعت كثيرا من الفوارق

الاجتماعية فإنها قد دعت في الوقت نفسه إلي ارتباط أوثق بين كافة الشعوب. فذهب إلي أن لكل شئ قانونين: قانون مدينته وهو قانون العادات وقانون الدولة العالمية، وهو قانون العقل ومن الأرجح أن الرواقية قد أيدت القانون الثاني عن الأول.

والخلاصة أن تنظير السلطة من منظور الرواقية يتبلور حول فكرة الأخوة الإنسانية في العالم المشمول بالعدل ودعت إلي المساواة بين الأفراد رغم الاختلافات الموجودة بينهم.

الأبيقورية:

أسس هذه المدرسة في القرن الثالث قبل الميلاد أبيقور ٣٤٢ : ٢٠٧ ق. م وخلاصة الفكرة الأساسية التي يرتكز عليها الأبيقوريون أن المصلحة الفردية هي التي تتحكم في جميع أعمال الأشخاص. والقانون عندهم اتفاق منفعي بين الأفراد لحمايتهم من العنف والظلم. وبناء علي ذلك فهم ينصحون كل رجل عاقل بألا يشارك في الحياة السياسية إلا إذا اقتضت مصلحته أن يفعل ذلك[٣٧].

وتبرز دعوتهم إلي العزلة وعدم إقحام النفس في المشاركة اليومية، كحقيقة أساسية في كون الفرد أناني بطبعة ولا يركن إلي الجماعة إلا بقصد الحصول علي مزايا خاصة به يكون لها الأثر الأحسن علي مستقبله. وانطلاقا من هذه الفكرة، فإن أن المهمة الأساسية لأية حكومة هي توفير الأمن وإقامة نظام قوي لمجابهة الفوضي وقوي الشر. ومن ثم لا مانع من قيام حكومة استبدادية إذا كانت قادرة علي تحقيق الأمن وحماية مصالح

الأفراد وهو مايعتبر تنظير السلطة من منظور الابيقورية.

الفكر السياسي الروماني:

بالرغم من أن الرومان قد تركوا آثارا واضحة لها أهميتها في مجال القانون فإنهم لم يتركوا في مجال علم السياسة ما يمكن مقارنته بالفكر اليوناني حتي أن العصر الروماني يعتبر أضعف العصور مساهمة في الفكر السياسي، اذ لم يرتفع أحد من المفكرين السياسيين الرومان إلي المرتبة التي ارتفع إليها أفلاطون أو أرسطو، ويرجع ذلك في معظمه إلي العديد من الأسباب التي يمكن بلورتها في أن الرومان لم يكونوا بطبيعتهم يميلون إلي الاتجاه الفلسفي، بل كان تفكيرهم عمليا، وبالرغم من ذلك فإن التاريخ الروماني قد عرف العديد من السياسة البارعين في الإدارة، وكذلك من القادة الذين بنوا مجد روما، وقد اتسم التاريخ السياسي للدولة الرومانية بالفتوحات الخارجية والحروب المستمرة، وربما كان ذلك سببا في انصرافهم عن المجال الفلسفي والمنهج العلمي(٣٨).

وخلافا للدراسات القيمة التي قدمها الفكر السياسي اليوناني حول نمظم الحكم، فإن الرومانيين قد تملكهم الغرور، فالنصر الذي كان حليف روما في فتوحاتها الخارجية قد أدي بالرومان إلي تصور نظامهم وكأنه أفضل نظام، ورأوا في هزيمة الدول الأخري أمام جيوشهم دليلا قاطعا علي فساد وضعف تلك الأنظمة، وبالتالي فقد ابتعد الرومان عن التأمل وعقد المقارنات حيث اعتبروا نظامهم أفضل نظام وحكمهم أمثل حكم.

ومع ذلك فإن الدور الذي قام به المفكرون السياسيون الرومان له من الأهمية ما يستحق الدراسة والمناقشة، فد كان علي الرومان مسئولية توصيل

ونقل الفلسفة السياسية اليونانية وتفسيرها ونشرها.

ويعود الفضل إلي بوليبيوس ٢٠١ - ١٢٠ ق. م في تقديم أول دراسة للمؤسسات السياسية الرومانية وقد تأثر في كتاباته بالأوضاع السياسية التي عاصرها، وبإتساع نفوذ روما الذي امتد من أسبانيا إلي آسيا الصغري.

ويري بوليبيوس أن في التاريخ قانونا للنمو والاضمحلال لا مفر منه ويري أن الملكية تنقلب إلي مستبدة عاتبة والارستقراطية إلي أوليجاركية وقد اعتمد بوليبيوس علي أفلاطون في تقسيمه السداسي للدستور كما ورد في كتاب رجل الدولة، وعلي أرسطو في كتابه السياسة. وهو يضيف إلي ذلك نظرية أكثر وضوحا في الدورة التي تسبب تحول كل نوع من الحكومات إلي حكومة أخري[٣٩].

وقد عزا بوليبيوس قوة روما إلي أنها اتخذت لنفسها بغير قصد دستورا للحكم المختلط ومن خلاله يتمثل العنصر الملكي في القنصل، والعنصر الارستقراطي في مجلس السناتور أو مجلس الشيوخ، والعنصر الديمقراطي في المجالس الشعبية.

ويقوم بناء الدولة في روما علي ما يأتي:

(أ) القنصل.

(ب) مجلس السناتور.

(جـ) المجالس الشعبية.

وقد كان لهذا التقسيم أهميته القصوي في الحفاظ علي قوة روما لفترة معينة، ثم لعدم الثقة التي ظهرت بين هذه الفئات إذا طغت إحدي تلك القوي علي الأخري.

إن بوليبيوس قد عدل نظرية الحكومة المختلطة بأن جعلها نتيجة لتوازن الطبقات علي عكس ما فعل أرسطو إذ أقامها علي أساس التوازن للقوي السياسية ذاتها.

ومن بعده شيشرون ١٠٦ : ٤٣ ق. م الذي حظيت كتاباته بشهرة عظيمة رغم أنه لم يكن مجدداً بقدر ما كان مستفيدا بتجارب وآراء وكتابات سابقية من المفكرين السياسيين أمثال أفلاطون وأرسطو وبوليبيوس علي الرغم من أن هناك اتجاها يقول أن شيشرون هو المفكر السياسي الوحيد بين كل هؤلاء وهو ما يستدعي وقفة لتفسير وتحليل آراء شيشرون.

شيشرون:

تأثر شيشرون بالفلسفة الرواقية وظهرت تلك المؤثرات في كتاباته، وأهمها الجمهورية والقوانين، وقد كان لكتابات شيشرون أثرها العظيم في الفكر السياسي.

ويبدو أن شيشرون اهتم اهتماما كبيرا بفكرتين أساسيتين الأولي نظام الدستور المختلط، الثانية هي نظرية التطور التاريخي للدساتير، ويتضح تأثره هنا بأفكار بوليبيوس.

أراد شيشون أن يضع نظرية تؤدي إلي الوصول إلي الدولة الكاملة التي تقوم علي أساس الدستور المتخلط، مع السماح لها بالتطور في إطار

تاريخ الدستور الروماني، الذي كان من وجهة نظره في ذلك الوقت أكمل وسيلة لإقامة نظام سياسي يحقق الاستقرار والكمال معا.

ولم يستطع شيشرون أن يتحرر من المؤشرات اليونانية في فكره السياسي ولذلك تجده يستعير النظرية اليونانية الخاصة بدورة التاريخ وتطور الدساتير من حسن إلي سئ، فينقل الحكم من ملكية إلي حكم استبدادي ثم إلي ارستقراطية ثم إلي أوليجاركية فديمقراطية ومنها إلي حكم الغوغاء ويحاول إدخلها علي الفكر السياسي الروماني ومن هنا لم يتمكن شيشرون من خلق نظرية سياسية جديدة تقوم علي الأصول الرومانية وتنبع من الظروف الرومانية البحتة.

إن الإنجاز الفكري الرائع الذي ارتبط بشيشرون هو الصياغة الجديدة التي قدمها لنظرية القانون الطبيعي، والتي أخذها عنه رجال الفكر في أوربا وظلت تؤثر فيه حتي القرن التاسع عشر حيث انتقلت منه إلي رجال القانون الروماني ثم إلي رجال الدين المسيحي في العصور الوسطي ومنها إلي العصور الحديثة.

إن اختفاء دولة المدينة التي كانت مظهرا للنظام السياسي قبل الامبراطورية الرومانية، واختفاء النظرية التي نادت بأن ايستمد سلطانه من الشعب المقدس، ولقد أدي هذا المفهوم أن أصبح القانون الطبيعي قانونا عاما ينبثق من العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر تلك الطبيعة التي تجعل الجنس البشري أدني ما يكون إلي الله. وتتضمن هذه النظرية بطبيعة الحال أسس دستور الدولة باعتباره دستورا واحدا لا يتغير ولا يتبدل يكون ملزما لكل الناس ولك الأمم. ويقول

شيشرون: هناك في الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يتواءم والطبيعة وينطبق علي كل الناس، وإنه قانون خالد لا يتغير، ينبغي للناس بمقتضي أحكامه أن يؤدوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلي ارتكاب ما هو خطأ، وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه في خيار الناس دون شرارهم. وهذا القانون الطبيعي مما هو لا يجوز خلقيا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحمولنا علي التنحي عن واجبنا في الطاعة هذا القانون. وهذا قانون من السلطة بحيث لا يحتاج إلي فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره. وهذا القانون الطبيعي لا يمكنه أن يفرض حكما علي روما وآخر علي أثينا، ولا يمكنه أن يجد حكما لليوم وآخر للغد، إذ ليس هناك إلا قانون واحد لا يتبدل، ملزم لكل الناس في كل وقت، ولن يكون للناس أبدا إلا سيد واحد هو أن الله مشرع هطا القانون ومفسره وراعيه، والذي يعصي من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خير ما في نفسه بإنكار ما هو كائن في الإنسان من الطبيعة الحقة، وهو بذلك خليق بأن يقاسي شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة للتشريعات الوضعية(٤٠).

ويتضح الفرق الواضح بين فكر شيشرون وفكر أرسطو ذلك أن شيشرون رفع قدر الإنسان عموما مواطنا كان أو عبدا، واعترف له بحق في قدر مقدرو من الكرامة الإنسانية والاحترام، ويعقد سابين مقارنة بين فكر شيشرون وكانت Kant مع ملاحظة الفارق الزمني بينهما الذي نادي باعتبار

الإنسان غاية في ذاته لا مجرد وسيلة. ويعرف شيشرون الدولة: بأنها مصلحة الناس المشتركة وهذا يماثل الاصطلاح Commonwealth يقول : الكومنولث اذن هو مصلحة الناس المشتركة، والناس لا يقصد بهم كل مجموعة من الأفراد يجتمعون حينما اتفق، بل يقصد بهم أولئك الذين يجتمعون في أعداد كبيرة من الأفراد الذين يربطهم رأي مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة في المساهمة معا فيما يعود عليهم جميعا بالنفع المشترك[٤١].

والدولة عند شيشرون تشبه المؤسسة المساهمة، تكون عضويتها ملكا للجميع وهدفها تقديم المساعدة المتبادلة لأفرادها، وتحقيق العدالة في الحكم وعلي هذا المبدأ تترتب ثلاث نتائج:

١- لما كانت الدولة وما يحكمها من قانون ملكا لأفرادها، فإن سلطتها تنبثق من قوة أفرادها مجتمعين وعليهم حفظ بقائها واستمراريتها.

٢- استخدام القوة الاستخدام الصحيح يعني ممارسة الناس جميعا لهذه القوة، ورئيس هذه الدولة الذي يطلق القانون هو من صنع القانون ذاته.

٣- إن الدولة وما يطبق فيها قانون تخضع دائماً لقانون الله أو القانون الطبيعى [٤٢] .

ومن الطبيعى أن تلقى هذ المبادئ تأييداً واسعاً وتأخذ مكانتها لتكون من أسس الفلسف السياسية فيما بعد. أنه لم يكن هناك خلاف بين مفكرى العصور الوسطى المسيحية حول تك المبادئ والتى أصبحت جزءاً من

التراث السياسى الإنسانى . ومع ذلك فإنه ثمة خلافات حول تطبيق المبادئ فاذا كان شيشرون ينادى بأن السلطة يجب أن تنبع من الشعب أو الأمة ، وأن رئيس الدولة هو القانون أو منفذ القانون من أجل تحقيق العدالة فهو لم يحدد من هو الشعب ومن هى الأمة، ولا من هو صاحب الحق فى التحدث باسم الشعب أو الأمة ، ولكن على أية حال فقد كانت أفكاره مرحلة حاسمة من مراحل تطور الفكر السياسى وهو ما يقتضى تفسير فكره و نظرياته السياسية حول السلطة.

(١) نظرية شيشرون فى السياسة (أخلاقية السياسة) :

تقوم السياسة لدى شيشرون على المعرفة والفضيلة وممارسة العمل السياسى فى الدولة المشاركة فى الشئون العامة تعتبر وفقاً لذلك واجباً على الفرد [٤٣]. والسياسة عند شيشرون تتطلب أول ما تتطلب من العامل بها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . وعلى ذلك فالنزاهة والإخلاص والتفانى فى خدمة المجموع لمن أولى واجبات العاملين فى المجال السياسى. وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن شيشرون قد تأثر بشدة بالفكر الإغريقى.

والعمل السياسى وفقاً لما ذهب إليه شيشرون لا يمكن اعتباره إلا واجبا أخلاقياً والواقع أن هذا الرأى ليذكرنا برأى بركليس القائل : « نحن الوحيدون الذين نعتبر بأن المواطن البعيد عن المسائل العامة ليس رجلاً منعدم الضرر بل منعدم الفائدة » .

وكان شيشرون منطقياً مع نفسه عندما ذهب إلى اعتبار العمل

السياسي واجبا على القادر عليه. وأن العمل السياسي جهود مضنية وقد يترتب عليه عواقب وأخطار جسيمة . ولكن الرجل الفاضل لا يجوز له والحالة هذه أن يمتنع عن مزوالة السياسة بهذه الحجة أو بحجة سمعته أو مركزه للإساءة لتعامله مع أناس لا تصح مجالستهم مثلا، بل يجب عليه أن يضع جميع قواه وإمكانياته للخدمة العامة، فلا يمكن أن نخصص شيئا لحياتنا الخاصة إلا بعد أن نكون قد استنفدنا كل ما يمكن القيام به للحياة العامة.

والسياسة عمل من أعمال الأخلاق والفضائل ذلك أن الناس أن أمتنعوا عن مزوالة الحكم لترتب علي ذلك أن تولاه (أي الحكم) الأشرار وما يستتبع من انحدار للفضيلة وأضرار بالدولة.

لا يجب أن يكون اهتمامنا بالسياسة اهتماما عابرا بل يجب أن يكون ذلك بصورة دائمة فتتبع سيرها وتطورها اليومي. إضافة إلي الخلق السياسي الذي أوجبه شيشرون فانه كان يري في السياسة فنا. وأن الدراسة والتمرس هما من الضروريات في العمل وعلي هذا فإنه يمكن القول بأن شيشرون كان يعترف بوجود علم السياسة.

(ب) آراء شيشرون في السلطة:

يري شيشرون في السلطة ضرورة من ضروريات الحياة الإنسانية، فملا كان هناك أفراد شعب يعيش شكل منظم في مدينة فالسلطة واجبة في تنظيم أموره، والسلطة لا يمكن أن تكون إلا نتيجة للحياة في جماعة فيه ظاهرة لا ترتبط بشخص الحاكم بل تنبع من الجماعة. وهي ظاهرة ترتبط بالشعب، وهذه هي فكرة موضوعية للسلطة(٤٤).

وتميز شيشرون بتأكيده علي لفظة «شعب» في كلامه عن السلطة، وأعطاها تعريفا أخذ به الكثير من بعده فهو يري أن الشعب: «هو مجموعة كبيرة من الأفراد تشترك بالانتماء إلي قانون واحد وتجمع بينها مصالح مشتركة» أو شركة منظمة خاضعة لقانون عادل يرتضيه الفرد ابتغاء منفعة مشتركة.

إن اجتماع الأفراد أو بمعني آخر قيام المجتمع لم يكن مطلقا من ضعف الإنسان وعدم تمكنه من إيفاء نفسه حاجاته، ولم يكن ذلك ناتجا عن اتفاق سابق بين الأفراد فليس هناك عقد، وأن ذلك ناشئ من الطبيعة الإنسانية نفسها - يري شيشرون - كما ذهب إلي ذلك من قبل أرسطو - بأن قيام المجتمع ليس إلا ظاهرة طبيعية، حيث إن الغريزة الإنسانية هي التي تحكم المجتمع، فلما كان الإنسان اجتماعيا بطبعه (كائن اجتماعي) ويقوم ببناء الأسرة فينشأ المجتمع نتيجة ذلك.

إن قيام الدولة يأتي من ظاهرة متعلقة بالإقليم أي ظاهرة جغرافية بمعني مكان ما تم اختياره، تكاثر عدد الأسر، ظهور موقع قام الإنسان بتحسينه بالعمل المستمر دون هذه القري الصغيرة تكونت لدينا المدينة وحول هذه المدينة تكونت الدولة.

وقيام الدولة ليس بحادث خيالي أو تصوري، ولكنه واقعة تاريخيه عندما تتكون المدينة تبسط نفوذها علي ما يجاورها. والسلطة الدائمة تصبح والحالة هذه أمرا ضروريا لتنظيم العلاقات بين أفراد المجتموع المكونة للدولة، إن أي منشئ له دور مهم ولكن ذلك لا يتوقف علي شخصيته بل يتوقف علي طبيعة الأشياء. ومن هذا التحليل يذهب شيشرون إلي أن سواء

أكان الأمر في حالة نشوئها أو من ناحية تنظيم السلطات فيها تحمل طابع العمل الاجتماعي ويقول بأن الدولة ليست إلا عملا مستمرا قامت به أجيال متعاقبة واقتضي الأمر منها قرونا عديدة.

فالسلطة اذن ترتكز علي شئ يفوق أهمية الفرد مهما كانت صفات هذا الفرد وأن تعاون الجماعة بكافة أفرادها وخلال قرون متعددة لضروري لأجل عظمة الدولة.

(جـ) أنظمة الحكم عند شيشرون:

حين يبحث شيشرون في أنظمة الحكم، فإنه لا يخرج عن التقسيم التقليدي المعروف، الملكية، الارستقراطية، وأخيرا الديمقراطية.

وللنظام الملكي لديه هو شكل من أشكال الحكم الذي تتركز فيه السلطة بيد فرد واحد هو الملك، وإذا كانت السلطة في الدولة بيد فئة مختارة من القوم كان الحكم أرستقراطياً أما اذا كانت السلطة للشعب نفسه فتكون أمام النظام الشعبي (الديمقراطي) وأفضل هذه الأنظمة لديه هي النظام الملكي، لأنه يركز السلطة في هيئة واحدة ويليه النظام الارستقراطي، أما الديمقراطية فهو أسوأ أنواع الانظمة السياسية ولئن كان شيشرون يري في النظام الملكي أفضل أشكال الأنظمة إلا أنه يأخذ عليه أن أفراد الشعب لن يكون لهم الحق في المساهمة في الحياة السياسية للدولة، وبالتالي فإنه يترك جانبا هذا النظام.

أما الارستقراطية فإنها تقوم علي أن يتسلم إدارة دفة الدولة طبقة معينة مختارة وأن من خصائص هذا النظام أن يوسع من النظام الطبقي

وبالتـالي حـرمـان الأفـراد من حـرياتهم ولا يـجب أن يغـرب عن البـال أن شـيـشـرون كـان من الطبـقـة المتـوسطة وأنه نظر إلي هـذا النظام من هذه الزاوية. أمـا نظام حكومـة الشـعب أي النظـام الديمقـراطي فـيري فيـه أسـوأ أنواع أنظمة الحكم حيث يري أن الدولة جائرة في نظام كهذا(٤٥).

وكنتـيـجـة لما تقدم فـإن شـيـشـرون يمتدح النظام المخـتلط الذي يـأخذ قسطا عادلا من أنظمـة الحكم السالفة الذكر. وهـو حـينما يمتدح هذا النظام الجمهوري للدولة الرومانية. وشيشرون في ذلك علي خلاف أرسطو الذي كان نظامـه جـمـهـوريا (الدسـتـور) خليطا من نظامين وهـمـا الأوليـجـاريكيـة والديمقراطية.

(د) شيشرون والقانون الطبيعي:

يتسـاءل شيشـرون قـائلا: هل العـدل والقانون رهينان بمجتمـع معين وزمـان مـعين أم أنهما مـثـال أزلي لا يتـغير بتـغيير الزمـان والمكان؟ ويجبيب قائلاً : علينا اكتشـاف ذلك بالعقل، وهذا هو جوهر الخـلاف بين سقراط، ومن جهة أخري حول مفهوم العدل والخير حيث آمن شيشرون بالرواقية.

ويري شيشـرون أن الدولة تتميز مـن الناحـية القانونـية بوجـود عـلاقة قـانونية تحـدد العـلاقات بين الحـاكم والمحكوم، هـذه العلاقـة هـي القـانون ولكن ليس كل قـانون يسـتطيع تحـديد هذه العـلاقة بل هنـاك قانون واحـد هو القـائم علي تحديد هذه العلاقة ولا يكون إلا القانون الطبيعي.

ومـؤدي هذه النظرية أن هناك قـانونا طـبـيـعـيـا عـامـا واحـدا وأن ذلك منبثق من أن الكون خـاضـع لإله واحـد، وأن هذا القـانون يسـري علي جـميع

الناس وجميع الدول دون استثناء.

وإن كان شيشرون قد آمن بوجود قانون طبيعي عام واحد يسري علي الجميع دونما استثناء فإنه من ناحية أخري يري بأن الأفراد يتساوون في ظل هذا النظام فالناس وفقا لذلك سواسية إزاء هذا القانون الطبيعي الذي شارك فيه الجميع ويخضعون له، وبهذا يعد كل الناس مواطنين في المجتمع الإنساني كله.

وعلي الرغم من أن شيشرون قد أصر علي فكرة المساواة بين الناس جميعا، فإنه لم يذهب إلي التسليم بأن الأفراد سواء في المعرفة. إلا أنهم يتساوون في مقوماته شخصياتهم النفسية، وفي اتجاهاتهم العامة المتصلة بمعتقداتهم فيما ينبغي أن تكون عليه القيم الشريفة، وفي ذلك كله فإن جميع الناس سواسية. ولما كان الأفراد يتساوون جميعا في خضوعهم لقانون واحد فهم إذن متساوون في الرعوية للدولة، وبالتالي أمام الله وقانون الأعلي، ويمكن القول بأن المسيحيين الذين جاءوا من بعده قد آمنوا بذلك[٤٦].

والخلاصة أن شيشرون يحاول في نظريته الأخلاقية حول السلطة إيضاح أن الدولة لا يمكن لها العيش طويلا إن لم تعترف بالحقوق التي تربط الأفراد بعضهم ببعض وكذلك بالالتزامات المتبادلة. فالدولة ما هي إلا جماعة من الأفراد يمتلكون فيما بينهم - علي وجه الشيوع - الدولة والقوانين الموجودة وبهذا فالدولة عند شيشرون ما هي إلا ثروة يمتلكها الشعب، أو بعبارة أخري هي مصلحة الناس المشتركة. فالدولة هي شركة مساهمة، المواطن له حق العضوية فيها. ومن هنا ينطلق في وضع قواعده العامة للحكم وهذه القواعد يمكن تلخيصها بما يلي:

أن السلطة مستمدة من الشعب وأن الحاكم الممارس لهذه السلطة إنما يباشرها استنادا إلي القانون. ويقول في القوانين: «فكما يحكم القانون الموظفين يحكم الموظفون الناس ويمكن القول أن الموظف ليس قانونا وأن القانون ليس إلا موظفا صامتا».

ومن هذه القواعد أن الدولة ومن عليها يخضع لقانون الطبيعي، ثم يري بأن سبب وجود السلطة لا يمكن أن يكون سببا خلقيا(٤٧).

سنيكا:

بلغ تشاؤم سنيكا حدا كبيرا ففضل الطاغية علي حكم الشعب حيث إنه يري أن الشعب أكثر فسادا وقسوة من الحاكم الطاغية، وقد تطرف سنيكا إلي حد اعتبار أن السياسة (وهو هنا علي خلاف شيشرون) لم تعد مجالا للأفاضل من الأفراد لكنه أصر علي الدعوة إلي قيام الرجل الصالح بواجبه الأدبي بأداء بعض خدماته في أية صورة كانت، وهو في هذه الدعوة قد التقي بشيشرون(٤٨).

وعلي هذا فإن سنيكا فيذهب إلي أن الفاضل من الأفراد يمكن أن يحقق للإنسانية خدمات جليلة رغم ابتعاده عن العالم السياسي، ورجل كهذا عند سنيكا يكون بمنزلة أسمي ومكانة أجل من منزلة الحاكم في الدولة(٤٩).

لقد تأثر بفكرة سنيكا عن العصر الذهبي أو عصر البراءة آباء الكنيسة؛ لكي يبينوا بأن هذا العصر هو عصر آدم وحواء قبل ارتكاب الإثم والسقوط إلي الأرض. بعد هذه الخطيئة انتهي إلي غير رجعة عصر الخير والسعادة وليبدأ عصر التعاسة والشقاء.

[illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

هوامش الفصل الأول

(١) هرمان رانكة: مصر والحياة في العصور القديمة. ترجمة عبد المنعم أبو بكر. ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) دكتور نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم. ص ١٧٦، ١٧٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٠ .

(٤) جون البرت ولسن، الحضارة ولسن، الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٥) جورج سابين – تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٩٠ .

(٦) راجع دكتور طعيمة الحرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٢ – ٤٣ .

(٧) دكتور لطفي عبد الوهاب، الديمقراطية الأثينية، مرجع سابق ص ٤٣ .

(٨) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٩) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، مرجع سابق، ص ٢١١ .

(١٠) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني ص ٢١٥ .

(١١) المرجع السابق ص ٢١٧ .

(١٢) جورج سابين، المرجع السابق ص ٢٢٠ .

(١٣) المرجع نفسه ص ٢٢٠ .

(١٤) جون البرت ولسن، الحضارة ولسن، الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(١٥) جورج سابين – تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٩٠ .

(١٦) راجع د.كتور طعيمة الحرف، مرجع سابق، ص ٤٢ – ٤٣ .

(١٧) دكتور لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق ص ٤٣ .

(١٨) نفس المرجع السابق ص ٤٥ .

(١٩) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، مرجع سابق، ص ٢١١ .

(٢٠) ناقش العديد من الباحثين أفكار أفلاطون السياسية واتماما للفائدة المرتجاه فقد تعرضنا هنا لآرائه الرئيسية التي استمرت نافذة حتي في الأدب السياسي المعاصر.

(٢١) دكتورحورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ٧٨ .

(٢٢) طعيمة الجرف. نظرية الدولة – ص ٣٩ . وانظر أيضاً المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية ص ٦٥ .

(٢٣) جورج سابين – تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٩٠ .

(٢٤) راجع دكتور طعيمة الحرف، مرجع سابق، ص ٤٢ – ٤٣ .

(٢٥) دكتور لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق ص ٤٣ .

(٢٦) نفس المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢٧) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، مرجع سابق، ص ٢١١ .

(٢٨) نفس المرجع السابق ص ٢١٥ .

(٢٩) المرجع نفسه ص ٢١٧ .

(٣٠) المرجع نفسه، المرجع السابق ص ٢٢٠ .

(٣١) المرجع نفسه ص ٢٢٠ .

(32) Donald A Zoll, Reason and rebellion: an informal History Polit-

ical Ideas, Engle- waod Ciffs, N. J. Prentice, Hall Price 1963 pp. 45 - 50 .

(٣٣) راجع في تفصيل ذلك: دكتور إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، ١٩٧٣، ص ١٧٦ - ١٨٣, وكذا الدكتور عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق ص ٨٨ .

(٣٤) الفقرات الواردة في المتن مقتبسة من، جورج سباين، تطور الفكر السياسي جـ٢ مرجع سابق ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٣٥) راجع في تفصيل ذلك: نزار الطبقجلي الوجيز، في الفكر السياسي، الجزء الأول، شركة والنشر الأهلية، بغداد ١٩٦٩ ص ١١٥ - ص ١١٩ .

(٣٦) دكتور طه حسين، قادة الفكر، ص ١٥٣ - ١٥٥ .

(٣٧) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، مرجع سابق، ص ٢٢٣ .

(٣٨) راجع، دكتور عمار بوحوش، مرجع سابق ص ٨٩ .

(٣٩) جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني ص ٢٢٥، وقارن طعيمة الجرف، نظرية الدولة ص ٢١ .

(40) Repubilc, III, 22. Trans . by Sabine and Smith .

وانظر الترجمة العربية في تطور الفكر السياسي. مرجع سابق ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(41) Republic, 1, 2.

وانظر الترجمة العربية في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق ص ٢٤٣ .

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٤٣ .

(٤٣) دكتور نزار الطبقجلي، مرجع سابق ص ١٣٨، وراجع أيضاً دكتور فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول في تطور الفكر السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ ص ١٠٢ ويقارن بين شيشرون الذي يختلف عن أفلاطون ويقترب من أرسطو من حيث سلوكه للمنهج وإيمانه بالنظرية القائلة بأن التاريخ هو المدرسة الحقيقية للنظريات السياسية.

(٤٤) راجع دكتور ثروت بدوي، النظم السياسية، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦١ ص ٦٥ – ٧٨ .

(٤٥) دكتور ثروت بدوي، مرجع سابق، ص ٧٩ .

(٤٦) سباين، تطور الفكر السياسي جـ ٢ مرجع سابق، ص ٢٦٥ .

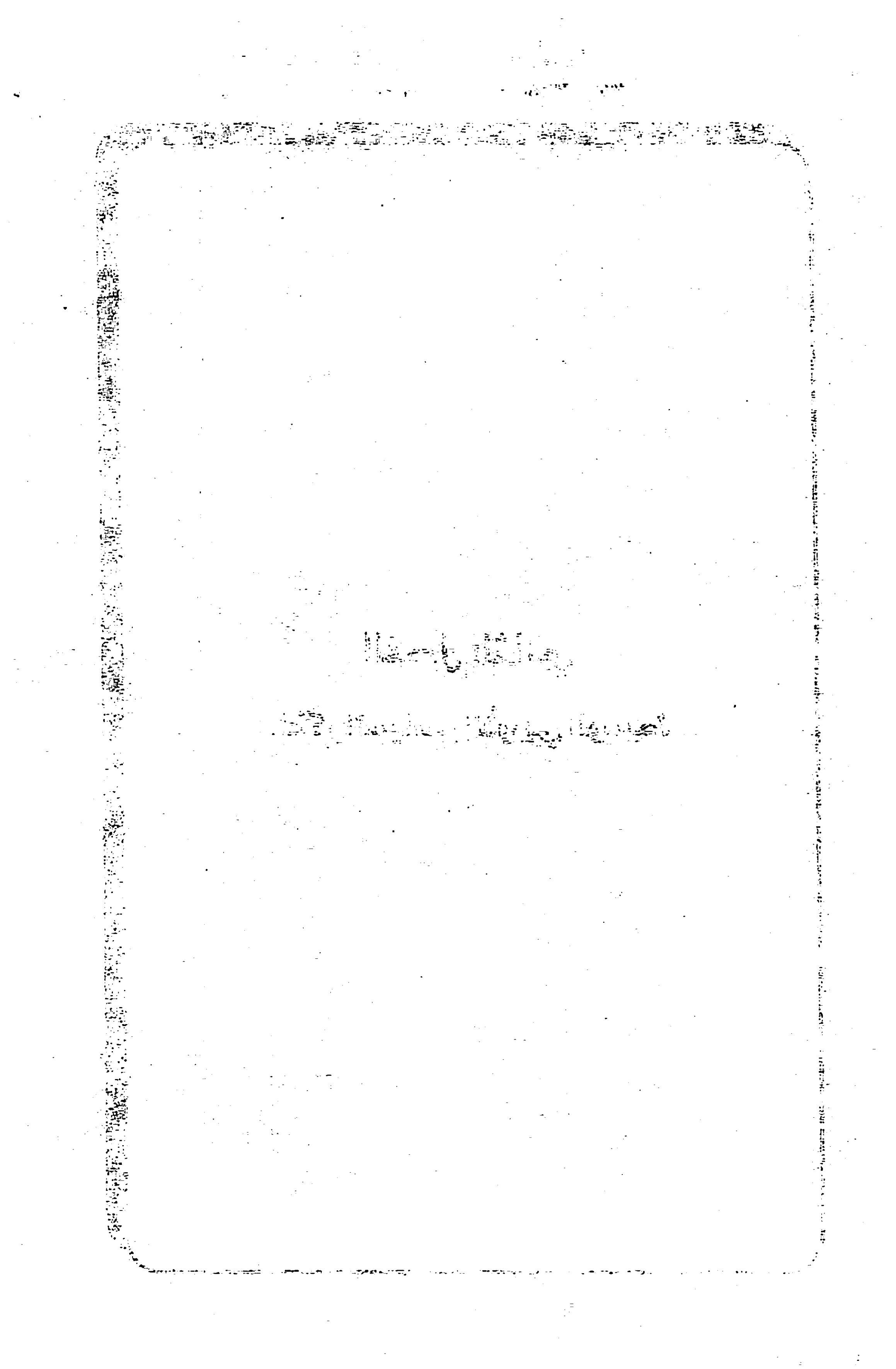
(٤٧) هناك العديد من الدراسات العربية حول ذلك، راجع : د، حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ص ٤٠: ٦٠ د. محمد فتحي الشنيطي نماذج من الفلسفة السياسية ص ٧٥ : ٧٧ وراجع أيضاً:

دكتورعبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية ص ١٢٠ : ١٤٠ .

(٤٨) دكتور نزار الطبقجلي، مرجع سابق ص ١٤٥ .

الفصل الثاني

الفكر السياسي الأوربي الوسيط



الفصل الثاني
الفكر السياسي الأوربي الوسيط

تمهيد

سبقت الإشارة أن الفكر السياسى ظهر منذ أن بدأ الإنسان في الاستقرار مقيماً لنفسه أنماطاً وكيانات سياسية مختلفة، ونشأ تبعاً لذلك فكر سياسي علي درجات متفاوتة من البساطة والتنوع، ارتبط ببيئة وتجارب كل منطقة من المناطق التي ظهرت فيها الحضارات الإنسانية كما تمخض عن تجاربها السياسية طور أدي إلي نقلة هامة في الفكر السياسي اليوناني.

كما سبقت الإشارة أن التفكير السياسي القديم وإن إختلف من مكان إلي مكان ومن بيئة سياسية إلي أخري، ومن مجتمع بشري إلي آخر فإنه لم يرتفع إلي مستوي الفكر السياسي بأنماطه المختلفة وبمراحله المتعددة عند اليونانيين. فقد استطاعوا أن يستوعبوا تجاربهم السياسية، وأن يحللوا الظواهر السياسية المختلفة التي عايشوها وأن ينتجوا فكراً سياسياً متميزاً كان أساساً للفكر السياسي بوجه عام حتي ظهور الفكر السياسي الإسلامي[١].

إن أفلاطون وأرسطو هما من الأهمية بمكان - ليس لكونهما عظاماً أو حتي مفكرين سياسيين - ولكن لأن قدراً كبيراً مما كتبوه لا يزال صحيحاً وثابتاً وذا مغزي في دراسة الظاهرة السياسية. وقد ظل الاعتقاد سائداً بين المفكرين السياسيين والباحثين في علم السياسة وعلماء النظريات السياسية وتنظير السلطة أن الفكر اليوناني هو الركيزة الأساسية التي بني عليهاالفكر السياسي في العصور الوسطي، ومن ثم في عصر النهضة

وهناك حقيقة ابتداء بالعصور القديمة وما أسهم به المفكرون في تلك العصور في مجالات لوضع أسس النظرية السياسية، ثم فيمن أتي بعدهم من المفكرين السياسيين ليتموا ما بدأه هؤلاء بإضافات ترتبط بالظواهر السياسية المعاصرة لهم.

كما أنه ليس من الصواب أن ندرس الفكر اليوناني القديم مستقلاً عما عاصره من أفكار أخري مع التسليم بتفوق هذا الفكر في تلك المرحلة الزمنية من حماية الإنسان.

كذلك ليس من المنطقي أن نغمض أعيننا عن التطور الذي عاشته أوربا منذ انتهاء العصور القديمة وبداية العصور الوسطي سلباً أو إيجاباً فيما يرتبط بالفكر السياسي والنظرية السياسية.

إن ظهور المسيحية عقب فترة الانتقال بين الفكرين اليوناني والروماني قد أتي بمفاهيم سياسية جديدة لم تستطع بطبيعة الحال أن تتخلي عن التراث القديم أو أن تبدأ من فراغ. ذلك أن نظرية القانون الطبيعي وخاصة كما صاغها شيشرون جعلت المسيحية تأخذ نقطة انطلاق لأفكارها السياسية أو لم تعترف باقتباسها من الفكر السياسي الروماني فإن فكرة القانون الطبيعي ظلت مسيطرة علي الفكر السياسي في أوربا حتي ظهور القانون الوضعي.

فلقد تسلل الفكر السياسي الروماني إلي المسيحية، وظهر في آراء رجال الكنيسة من المفكرين السياسيين الذين حاولوا جاهدين البحث عن نظرية سياسية تتوائم فيها المفاهيم والقيم المسيحية مع الظروف السياسية والأحوال العامة التي عاصروها.

ومع التطور السياسي الذي شهده العالم، سواء بانقسام الإمبراطورية الرومانية إلي شطرين - ظهرت علي أثره قوتان سياسيتان كان لهما تأثيرهما البالغ في العالم آنذاك - أو بداية الصراع بين الأمبراطورية الرومانية الشرقية والدولة الفارسية، ذلك الصراع الذي استمر قروناً طويلة، ولم يحسمه سوي ظهور قوة جديدة هي قوة الإسلام حيث ظهرت نظريات وأفكار سياسية جديدة.

إن التصارع بين الفلسفات السياسية والأفكار والأيديولوجيات العامة بين الشرق والغرب، سواء ما مثلته أوربا الكاثوليكية أو بيزنطة المسيحية الشرقية، أو الدولة الفارسية بحضارتها الوثنية وأفكارها السياسية المختلفة تماماً عن هذه وتلك، وخلال هذا التصارع - الذي لم يكن كله مسلحاً، إذ تخلله فترات من المهادنة - كانت المفاهيم والقيم والمبادئ والفلسفات تتلاقي، موثرة ومتأثرة، كل يستوعب ما يراه، ثم يتركه ينضج ويتبلور ليظهر فكراً جديداً تولد عن تجربة جديدة في ظروف جديدة[٢].

تأثير الاتجاهات الدينية:

حكم عالم العصور الوسطي اتجاهات مختلفة، كان أهمها الاتجاهات الدينية التي أثرت بشكل كبير في الفكر السياسي، سواء في العالم الإسلامي أو في أوربا المسيحية فالبرغم من قوة الدولة في أوربا المسيحية استطاعت الكنيسة أن تحقق استقلالها وأن تضع لها قانوناً مستقلاً يسير جنباً إلي جنب مع قوانين الدولة.

كذلك كان للشريعة الإسلامية دورها في بلورة وصقل الفكر السياسي عند المسلمين، فبرغم الخلاف بين الفرق الإسلامية، الذي وصل إلي درجة

كبيرة من العداء، يمكن القول أن مناخاً فكرياً عظيماً خلقه ذلك الخلاف، أدي إلي ظهور نظرية سياسية إسلامية امتدت آثارها لتظهر في أوربا المسيحية في العصور الوسطي، وتمهد لظهور الفكر السياسي في عصر النهضة ومن ثم في العصور الحديثة.

ويستمر العقل البشري في البحث عن نظرية سياسية، ذلك أن عالم العصور الوسطي في أوربا شهد ظواهر حضارية سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة، فالصراع بين الأمبراطورية والكنيسة ثم الصراع بين القوي المسيحية الكبري ممثلة في الأمبراطورية الرومانية الشرقية، وأوربا، وظهور نظام الإقطاع كظاهرة سياسية اجتماعية اقتصادية عسكرية، بما له من تأثيرات في الفكر السياسي، كل ذلك موضع اعتبار المفكرين عند صياغة الفكر السياسي الأوربي[٢].

هذه المرحلة من الصراع الفكري بين أقسام العالم المسيحي، أدت إلي ظهور أطر سياسية، وأفكار سياسية مختلفة، كما أسهمت في ظهور مجموعات مختلفة من القوانين، كان من أهمها قوانين جستنيان الأمبراطور البيزنطي وما تلاها من محاولات في هذا المجال.

ورغم وجود هذه الاتجاهات المختلفة، والظواهر السياسية الهامة، والتغيرات المستمرة في القوي المحركة للمجتمع، فتارة تكون الكنيسة وأخري تكون الدولة، وثالثة تكون في يد أمراء الإقطاع - علي الرغم من كل هذا لا نكون مبالغين إذا قلنا أن النظرية السياسية الأوربية، قد تأخر ظهورها في العصور في العصور الوسطي، بل عطلته كل تلك الظروف والملابسات حتي بوادر عصر النهضة.

ونحن لا نذكر ظهور فكر سياسي، ومفكرين سياسين، ومجالات لصياغة نظريات أسهم فيها رجال الدين المسيحي، كما نعترف بأن هناك قضايا أساسية شغلت بال المفكرين السياسيين في ذلك الوقت تناولوها بالدراسة والتحليل من أجل الوصول إلي أفضل الطرق لقيام الدولة التي تضمن صالح الفرد وصالح الجماعة.

وبالمقارنة يتضح مدي إسهام المفكرين المسلمين في الشرق في صياغة نظرية سياسية إسلامية، ظهرت في عهد المسلمين الأوائل الذين وضعوا اللبنات الأولي لتلك النظرية، وكان لظهور الخلاف في السياسية والحكم أثره الكبير في ظهور الاتجاهات السياسية المختلفة، وظهور الفرق الإسلامية، التي أثرت الفكر السياسي الإسلامي وبخاصة نتاجها عن نظرية الإمامة.

ورغم الخلاف بين الفرق الإسلامية حول قضية السياسة والحكم، ورغم بعد الشقة بين بعض الفرق الإسلامية وأهل السنة، فإنه يمكن استخلاص حقيقة أساسية تتضح هنا وهي أن النظرية السياسية الإسلامية تقوم علي الاعتراف بضرورة وجود السلطة في يد الإمام، وسواء كانت السلطة إلهية مقدسة أو يمليها المنصب السياسي باعتبار الإمام مسئولا عن رعيته أمام الله، وعليه تنفيذ أحكامه في الأرض، فإن هذه السلطة يحكمها عقد بين الحاكم والمحكومين، فالنظرية السياسية الإسلامية إذن أساسها العقد، وهو ما توصل إليه مفكرو الثورة الفرنسية في مطلع العصور الحديثة(٤).

وتعترف النظرية السياسية الإسلامية بأن الأمة مصدر السلطات ويرتبط هذا بطاعة الأمة للحاكم، وأن هناك ضوابط لهذه ضوابط لهذه الطاعة وشروطاً وقواعد، أجازت الثورة عليه، تأسيساً علي تلك يمكن القول

بأن مصدر السيادة في الدولة الإسلامية طبقاً للنظرية السياسية الإسلامية تتمثل في إرادة الله العليا، أي أنها سيادة واحدة ومطلقة لا تقبل التجزئة أو الانقسام ويعني ذلك أن ارادة الله العليا سواء أنها سيادة واحدة ومطلقة لا تقبل التجزئة أو الانقسام ويعني ذلك أن ارادة الله العليا سواء ظهرت في شكل نصوص قطعية محددة لا تترك للمحكومين أدني تقدير أو اختيار في نطاقها، أو في شكل قواعد كلية تترك للمحكومين قدراً من التصرف والتقدير عن طريف الاجتهاد الذي لا يجوز أن يخالف أيضا أي قاعدة كلية، سواء تعلق الأمر بهذا أو بذلك فالأمر في النهاية يخضع أي إرادة بشرية لإرادة الله العليا التي تعلو علي كل إرادة وتفوق في سيادتها أي سلطة، ولا يجوز أن تمارس أي سلطة إلا إذا استندت[٥] إلي الإرادة الإلهية حتي ولو كان الذي يمارس هذه السلطة نبياً من الأنبياء، إذ أن النبي لا يلتزم إلا بما يوحي إليه استناداً لقوله عز وجل في سورة الأنعام (أن اتبع إلا ما يوحي إلي).

وقد ذهب جمهور الفقهاء في المذاهب الإسلامية إلي أن المحكومين جميعاً لهم حق ممارسة مظاهر السيادة في الدولة الإسلامية، وهذا الحق ليس لفرد معين، غير أن المحكومين لا يمكنهم أن يقوموا بهذه الممارسة برمتهم، وتأسيساً علي ذلك لابد من وجود سلطة عامة ذات أعباء، وهو ما يمكن معه قبول فكرة الوكالة أو النيابة طبقاً لرؤي الفقهاء المسلمين حينما قرروا أن الخليفة يعد وكيلاً عن الأمة في ممارسة هذه السلطة[٦]، ومع ذلك فإن السيادة في القانون الإسلامي تكمن في الله وحده سبحانه وتعالي بتفويضها للأمة وليس لشخص أو مجموعة من الناس، والخليفة هنا ليس الممثل لله ولكنه ممثل للمجتمع نفسه الذي يمثل الأمة[٧].

أما الفكر السياسي الأوربي الوسيط، الذي سيطر عليه الصراع بين الكنيسة والدولة، وزادت سيطرة الكنيسة ومارست سلطات عطلت فيها حريات الأمة حيث سادت قرارات القطع والحرمان التي أمعنت الكنيسة في إصدارها علي الأباطرة والأفراد والمدن والكنائس حتي غدت سمة بارزة علي تسلط الكنيسة وقهرها للحريات.

وهناك ظاهرة هامة تستحق وقفة للتفسير والتعليل في هذا الصدد وهي أن أوربا الاقطاعية التي كانت تتكون من إقطاعيات تمثل في مجموعها الإمبراطورية الغربية، هذه الاقطاعات كانت نواة فيما بعد لظهور الدولة القومية في عصر النهضة ثم في العصور الحديثة. بينما ظلت الدولة الإسلامية وحدة سياسية كبري من حيث النظرية حتي في أشد عصور التفكك والتمزق. وأدي ذلك إلي تطوير وتطويع النظرية السياسية الإسلامية، فبدأ اعتراف الفقهاء بحكم ذات الشوكة، وبتبرير حكم أمير الاستيلاء، ثم بالاعتراف بأن الخليفة مجرد رمز لوحدة الدولة الإسلامية، وأن كان هذا يعد من بداية الضعف في جهود تنظير السلطة فى الإسلام.

مصادر الفكر السياسي المسيحي:

استمد الفكر السياسي في أوربا أصوله من مصدرين أساسيين الأول: هو الفكر السياسي القديم الذي قام اليونانيون بتأسيسه ثم ثوره الرومان وأضاف إليه وعدله رجال المدارس الفكرية المتأثرة بالفلسفة السياية اليونانية. وأما المصدر الثاني فكان المسيحية وما أدخلته علي الفكر القديم من صبغة جديدة ارتبطت بالقيم والمبادئ المسيحية(٨).

والمسيحية دين يستهدف تحقيق الخلاص Salvation وليست نظرية سياسية أو فلسفية، ومن هنا تأثرت المسيحية في نظامها السياسي بالآراء والأفكار السابقة عليها، فقد اعتقد المسيحيون بوجود قانون أسمي وأرفع منزلة من القانون الوضعي، ومن المعروف أن المدرسة الرواقية قد نادت بتلك الفكرة من قبل، كما تنباها الفيلسوف الرومانس شيشرون، كما آمنت الكنيسة المسيحية بما ذهب إليه سنيكا بضرورة تحقيق العدالة في نطاق الدولة ذلك أن الغرض من قيام الدولة هو إقامة العدل.

كذلك تأثرت المسيحية بفكرتها عن المساواة بين البشر بما قاله المفكرون الإغريق والرومان. ولا يجب أن ننسي في هذا المجال أن القانون الروماني دعا إلي المساواة بين المجتمع.

ومن الثابت أن المسيحية في بداية ظهورها لم تستطع أن تغير الأنظمة السياسية القائمة آنذاك وإنما تركتها دون المساس بها، وقد عمل المسيحيون علي احترام السلطة القائمة، وفرضوا علي أنفسهم الطاعة للحاكم القائم، والواقع أن فكرة طاعة الحاكم فكرة أصلية في المسيحية أكد عليها المسيح - عليه السلام -، كما تأثر بها القديسون المسيحيون من حواريبه وتلاميذه، حتي أن القديس بولس دعا دعوة مباشرة إلي طاعة الحاكم، واعتبرها طاعة الله، باعتبار أن السلطة إنما تستمد من الله، ومن ثم فإن الخضوع للسلطة الدنيوية يعتبر امتداد لخضوع الإنسان لربه.

وقول القديس بولس في رسالته لأهل رومية في الإصحاح الثالث عشر: «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله،

والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتي أنه من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقامون سيأخذ لأنفسهم دينوية فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة هل تريد أن لا تخاف السلطات، أفعل الصلاح فيكون لك مدح منه؛ لأنه خادم الله للصلاح، ولكن أن فعلت الشر فخفف، لأنه لا يحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن تخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضاً بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضا إذ هم خدام الله مواظبون علي ذلك بعينه، فاعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام»(٩).

وتجدر الإشارة إلي أن فكرة الطاعة هذه تعود إلي الفكر اليهودي حيث نادت اليهودية من قبل بالطاعة للملوك الذين يتم تعيينهم من قبل الإله.

وواجب الطاعة هذا لا يتعلق بشخصية الحاكم بل يرتبط بوظيفته ومنصبه، بغض النظر عما يكون في شخصية ذلك الحاكم من نقص أو عيوب.

وعندما بدأت المسيحية في الانتشار والتمكين لنفسها، تغيرت المفاهيم السياسية، فبعد أن كان للحاكم أو الأمبراطوري سلطة تسمو علي سلطة رجل الدين، بدأ التفكير في إبراز قوة الكنيسة، أو بالأحري قوة البابا الزعيم الروحي للكنيسة.

بدأت الكنيسة إذن تشعر بكيانها كقوة مؤثرة في السياسة الأوربية، وكان من الطبيعي أن ينسب النزاع بين السلطتين الدينية والدنيوية ذلك الصراع الذي وصل إلي مداه من أجل تحقيق مطالب الكنيسة علي عهد البابا جريجوري السابع وأدي إلي الاعتراف بسمو السلطة الدينينة علي السطلة الزمنية. ولم تقف الكنيسة عند هذا الحد بل استخدمت سلاحين عامين لتأكيد سلطاتها وحماية مكلبها: الأول هو عقوبة الحزمان ويقضي بقطع الخارجين علي المسيحية وحرمانهم من رحمة الكنيسة التي هي قي نظر الفكر المسيحي رحمة الله، وقد استخدم البابوات هذا السلاح في أغراض سياسة ضد الأباطرة والملوك لإذلالهم وإقصائهم عن عروضهم في بعض الأحيان. والثاني الحرمان الجماعي، الذي يوقع علي مجتمع بأكمله سواء تمثل في قرية أو مدينة أو أقليم أو مملكة، ويستتبع ذلك تعطيل الكنائس وقطع الروابط نهائياً بين ذلك المجتمع المعاقب بقانون الحرمان والمجتمع المسيحي.

ومع ذلك ظل الصراع قائما بين الكنيسة ممثلة للسلطة وبين الأمبراطورية، كل يدعي أنه صاحب السلطة الشرعية المستمدة من الله فكانت الكنيسة ممثلة في البابا تري أن البابا هو النائب الأول لصاحب الشريعة، وبذلك تكون له الولاية العامة علي العباد ذلك أنه تلقي هذه الشريعة عن المسيح(١٠).

وفي نفس الوقت تمسك الأباطرة بنظرية الحق الإلهي التي تنادي بأن الله مصدر السلطة وأن الملوك هم ظل الله في الأرض في الإشراف غي شئون الناس، ومن ثم فهم لا يسألون إلا أمام الله وحده بما يستوجب ذلك

من خضوع الأفراد لهم وتنفيذ أوامرهم واحترام قوانينهم، وواضح أن الأباطرة أرادوا التحرر نهائيا من سلطان الكنيسة وتدعيم استقلالهم التام عن نفوذ البابوية.

ويمكن القول أن الفكر السياسي المسيحي مر بمراحل ثلاث، الأولي تميزت بسيطرة الملوك والأباطرة وخضوع الفكر المسيحي بمفاهيمه الأولي لهم، والثانية سادت فيها المنافسة بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية وانتهت بتقرير سمو السلطة الدينية علي سلطة الدولة وأخيرا فكرة الدولة وتخصلت أوربا من أكبال العصور الوسط ممثلة في الكنيسة والأمبراطورية والإقطاع لتستقبل فيما بعد عهداً جديداً عو هصر النضة بمفاهيمه وقيمه ونظمه الجديدة.

المفكرون السياسيون في العصور الوسطى الأوروبية

هناك العديد من العوامل والظواهر الفكرية التي مهدت لظهور المفكرين السياسيين في أوربا في العصور الوسطي، وكان من أهم تلك العوامل آراء القديس بولس التي تبلورت في النهاية لتكون نظرية مسيحية مقبولة ومسلماً بها، والتي تقوم علي الطاعة الأولي الأمر علي أساس فرض من الله، علي عكس القوانين الرومانية التي قالت بأن سلطان الحاكم ينبثق من الشعب ذاته.

لقد كان المسيحيون مطالبين بإعطاء ما لقيصر، وما لله لله، كما أنهم تصوروا العالم بمثابة مملكة روحية هي مملكة الله الحقة، ومن هذا المنطلق بدأ الاهتمام بالمؤسسات الدينية وأهمها الكنيسة التي غدت بمرور الوقت

كياناً مستقلاً أدي إلي التطور الهام في الفكر الأوربي، وأصبحت الكنيسة سلطة لها خطرها إلي جوار سلطة الدولة.

كما كان للاعتراف بالدين المسيحي دينا رسمياً للدولة في عهد الأمبراطور دقلديانوس بداية لإمكان إسباغ صفة الألوهية علي الامبراطور، ألا أن الكنيسة لم تكن لتقبل هذا الموضوع، أولاً لأنه يتنافي مع العقيدة المسيحية وثانياً لأنه يغني إضعاف سلطة الكنيسة وسلبها سيطرتها علي المسيحيين. غير أن الكنيسة مع ذلك لم يكن لديها ما يمنعها من التعاون مع الدولة باعتبارها رمزاً للسلطة الزمنية فقط.

وقد تأثر المفكرون المسيحيون في العصور الوسطي بما تركه السلف من المفكرين السابقين عليهم، وكانوا في معظمهم من رجال الدين المسيحي الذين ناقشوا أهم القضايا الفكرية في ذلك الوقت وهي العلاقة بين الدولة والكنيسة[١١].

١- القديس امبروز (٣٤٠ - ٣٩٧م):

ظهر القديس امبروز في ميلانو في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، وتميزت آراؤه بالتأكيد علي ضرورة استقلال الكنيسة باعتبارها المسئولة عن الجانب الروحي للمسيحيين جميعاً بما فيهم رئيس السلطة الزمنية وهو الأمبرطور، ويري كارليل أنه ينبغي أن ينظر إلي الأمبراطور علي اعتبار أنه في نطاق الكنيسة لا فوق هذا النطاق[١٢] ولم يتردد القديس امبروز Ambrose في أن رجال الدين (الأساقفة) من حقهم محاكمة الأباطرة وليس العكس. ورأي أمبروز أن تمتد سلطات الكنيسة لمحاسبة الأباطرة فيما

يأتون من أعمال حتي خارج نطاق المسائل الخلقية وقد مارس أمبروز هذا بالفعل.

وفي نفس الوقت اعترف القديس امبروز بحق الأمبراطور في السيطرة علي الممتلكات الدنيوية بما فيها ما تملكه الكنيسة من أرض إلا أن مباني الكنيسة نفسها يجب أن تكون مستقلة وليس للأمبراطور الحق في التعرض لها . ونقل عنه قوله أن مرد القصور إلي الأمبراطور أما الكنائس فمردها إلي الأساقفة.

٢- القديس أوجستين (٣٥٤ - ٤٣٠م):

يعتبر القديس أوجستين من أهم المفكرين المسيحيين الذين مهدوا لظهور الفكر السياسي المسيحي في العصور الوسطي، ولقد كانت كتاباته ملهمة للكتاب والمفكرين الذين ظهروا من بعده علي اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم. كما كان فكره يمثل مرحلة من مراحل التطور الفكري في أوربا الذي استطاع أن يكون ما يشبه النظرية حيث تصور العالم المسيحي علي أنه مجموعة توحدها المصالح.

وفي كتابه مدينة الله City of Dod الذي دافع فيه ن المسيحية ضد الاتهامات التي وجهها لها الوثنيون أوضح أوجستين نظريته وفلسفته التي ناقش فيها قضية الولاء الثنائي أو انواج الولاء الإنساني ذلك أن الإنسان بطبيعته يمثل هذا الازدواج من حيث كونه روحاً وجسداً، وبالتالي يكون مواطناً في العالم الدنيوي، وللمدينة السماوية في نفس الوقت.

كما فسر القديس أوجستين سقوط روما باعتبارها مدينة أو مملكة أرضية لابد أن يكون مصيرها إلي زوال لما في المملكة الأرضية دائماً وأبداً من عوامل الانحلال والفوضي والصراع ونزعات الشر والعدوان والتحكم والاستعلاء.

ويري أوجستين أن المدينة الباقية الأزلية هي مدينة الله، وهي مملكة المسيح التي انبثقت أول الأمر عن الأمة العبرية ثم تجسدت في الكنيسة وفي الأمبراطورية التي اعتنقت المسيحية(١٣).

وكان القديس أوجستين يعتقد أن كل سلطة أرضية إنما تقوم بأمر الله وتستمد قوتها منه، كما كان يؤمن بأن استعمالالحكومة للقوة والعنف ليس إلا نتيجة ارتكاب الإنسان للإثم والشر، وعلي هذا فإن ذلك العنف إنما هو علاج إلهي للخطيئة البشرية.

وذهب أوجستين إلي القول بأن المدينة الأرضية هي مدينة الشيطان والأشرار من البشر، أما المدينة السماوية فهي المجتمع الذي يضم من صفت نفسه وتظهرت روحه وتخلص من الخطيئة، في هذا العالم والعالم الآخر، وفي الواقع كانت هاتان المدينتان ممتزجتين ولا تنفصلان إلا في العالم الآخر.

وتخيل أوجستين في الدول الوثنية ممالك للشر، بينما رأي في الكنيسة مملكة الله، أو الممثلة للملكة أو المدينة المثالية دون أن تطابقها تماماً كما رأي في الكنيسة اتحاداً ضم المسيحيين المؤمنين، بل اعتبرها بداية لمرحلة جديدة حاسمة في الصراع بين الشر والخير.

أما فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة باعتبارها ممثلة للسلطة الروحية بالحكام العلمانيين فلم تكن واضحة تماماً، وأن تناولها قائلا بضرورة أن تكون الدولة مسيحية معارضاً بذلك الفكر الروماني القديم، وبخاصة رأي شيشرون الذي كان يقول بأن تحقيق العدالة وإقامتها إنما هي وظيفة أي مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقيدتها، ومن ثم كان إصرار أوجستين بأن العدالة لا تتحقق إلا في الدولة المسيحية، وأن غيرها من الكيانات السياسية عاجزة عن تحقيقها(١٤).

ويري أوجستين أن الدولة الحقة هي الدولة المسيحية، وأنه يجب علي الدولة أن تكون علي صلة بالكنيسة، علي اعتبار أن الدولة في الواقع تقع تحت إشراف الحاكم الدنيوي ممثل الدولة، والحاكم الروحي ممثل الكنيسة، ومن ثم فالدولة عند أوجستين تتمثل من الدولة والكنيسة أو ملكية وأمبراطورية وكنيسة علي أن تكون الحكومة مشاعاً بينهما، مع ضمان استقلال كل هيئة طالما أن الدولة لا تمس مصالح واستقلال الكنيسة(١٥).

٣- القديس جريجوري:

يعتبر القديس جريجوري أقوي البابوات وأشدهم دفاعاً عن المسيحية والكنيسة حتي لقب بأبي البابوية. ولقد سخر كل طاقاته في خدمة العدالة والحكم الصالح.

وتتضح آراء القديس جريجوري في كتاباته عن الحكم الرعوي Pastoralrull حيث يؤكد أن علي الرعايا أن يطيعوا الحاكم حتي ولو كان الحكم سيئاً، ويتحتم عليهم الامتناع عن محاولة الحكم علي حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب(١٦).

ويقول كارليل: فيما ينبغي أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتخرج حتي ولو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم، ومع ذلك فإن أقل ما ينبغي إذا انزلق اللسان علي استنكار أعمالهم أن يتجه القلب في أسف إلي الندم والاستغفار التماساً لعفو السلطة العظمي التي ما كان الحاكم إلا ظلها في الأرض[١٧].

ومع ذلك احتفظ القديس جريجوري بحق الكنيسة في الاحتجاج علي أوامر الأمبراطور إذا كانت مناقصة للقانون مع عدم رفض طاعتها، وهو ما نادي به رجال الكنيسة دائماً ورن تطور فيما بعد وبخاصة حين ازداد التنافس بين البابا والأمبراطور.

٤- جلاسيوس الأول:

ترتبط أهمية البابا جلاسيوس الأول بتسجيله لنظرية السيفين أو السلطتين في أواخر القرن الخامس الميلادي في أوربا ومن ثم أصبحت هذه النظرية مقبولة ومسلماً بها في بداية العصور الوسطي، وكانت نقطة البداية في الفكر السياسي الأوربي الذي احتدم النقاش بين السلطتين الدينية والدنيوية.

وتقوم هذه النظرية علي أساس أن تنظيم الجماعة الإنسانية يجب أن يخضع لازدواجية قوامها الدين والدولة، الأولي تمثلها الكنيسة والثانية تمثلها الحكومة، ويجب أن يسود بين الهيئتين التعاون تحقيقاً للهدف الأسمي للمحافظة علي سلامة المجتمع ورفاهيته روحياً ومادياً.

ونادي البابا جلاسيوس الأول بضرورة خضوع الأمبراطور لإرادة الكنيسة وبخاصة فيما يتعلق بالمسائل الدينية، وأكد علي ضرورة استقلال شئون رجال الدين، وأن الكنيسة وحدها هي المسئولة عن محاسبتهم ومحاكتهم إذا قضي الأمر ذلك، وقرر جلاسيوس ألا يمثل رجاله أمام محاكم مدنية بل لابد أن يمثل رجال الدين أمام كنيسة خاصة تعقدها الكنيسة إذا ما دعت الحاجة إلي ذلك.

ومع ذلك ظل الاعتراف قائماً بحاجة كل سلطة إلي الأخري، وضرورة التعاون بينهما من أجل الصالح العام، ويؤكد ذلك البابا جلاسيوس إذ يقول:

إن الأباطرة المسيحيين يحتاجون إلي الأساقفة من أجل الحياة الخالدة والأساقفة يحتاجون إلي الانتفاع باللوائح الأمبراطورية لممارسة الأمور الدنيوية[١٨].

وأعقب هذه الفترة من النشاط الفكري فترة من الركود اقتربت من القرن السابع حتي بداية القرن الثاني عشر. وفي هذه الفترة مرت أوربا بظروف سياسية واقتصادية واجتماعية هامة كان لها أثر واضح في ظهور اتجاهات جديدة في الفكر وهو ما سوف يشهده القرن الثاني عشر الميلادي في أوربا.

قضايا الفكر السياسي الوسيط:

آثار الفكري السياسي الأوربي في العصور الوسطي عدداً من القضايا الهامة التي تناولها المفكرون الأوربيون بالمناقشة والتحليل، ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين لم يستطعوا أن ينسوا أو يتحرروا من التراث

الفكري القديم الذي انتقل إليهم عن طريق الفكر اليوناني مباشرة. أو عن طريق شروح الفكر اليوناني والإضافات الإسلامية ممثلة في كتابات ابن رشد وابن سينا. كذلك لم يستطع المفكرون الأوربيون أن يتخلصوا من فكرة استمرارية الأمبراطورية الرومانية، إذا اعتقدوا أنها لم تنقرض بظهور المسيحية وانتشارها وزوال الوثنية، ومن ثم ظل اعتقادهم سائداً بأن العالم في العصور الوسطي مجتمع سياسي ديني يقوم في وحدته النهائية علي قوة الله وإرادته، وينتظم الناس جميعاً في هذا العالم من أجل هدف مشترك يحكمه قانون واحد، وهذا القانون يمثل في جانبه الدنيوي التقاليد والتراث الروماني، وفي جانبه الروحي التقاليد المسيحية[١٩].

وقد تأثر المفكرون السياسيون المسيحيون بالفكر السياسي القديم وأحيوا القوانين التي قدمها أرسطو، من أن الإنسان اجتماعي بطبعه، فقد نادي القديس أوجستين بأن الطبيعة الإنسانية اجتماعية، وعلي هذا النهج سار مفكرو العصور الوسطي، ومن ثم قالوا بأن الهدف من قيام النظم الاجتماعية هو تنفيذ القانون الطبيعي الذي سبق أن قال به شيشرون: (أن الدولة وما يطبق فيها من قانون تضخع دائماً لقانون الله أو القانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي)[٢٠] وعلي هذا فإن النظرية السياسية في أوربا في العصور الوسطي قامت علي أساس تصور قانون طبيعي ودولة طبيعية[٢١].

وواضح – بطبيعة الحال – مدي تأثر الفكر السياسي الأوربي بالفكر الرواقي والفكر الروماني، ذلك التأثير الذي ظهر حتي في الاعتراف بالقانون

الطبيعي الذي يشمل مبادئ الأخلاق العامة، والتي لها صفة التجرد والاستمرار والملاءمة لكل الظروف والمجتمعات، وهو بذلك يختلف عن القوانين الوضعية ذات الصفة المحلية المرتبطة بإقليم وأمة معينة.

وخلق هذا التباين الواضح بين القانون الطبيعي (الإلهي) وبين القوانين الوضعية نشاطاً فكرياً ملحوظاً، وتدخل التفسير اللاهوتي في توضيح قيمة وأهمية القانون الطبيعي وسموه علي القوانين الوضعية، كما ظهرت في نفس الوقت الهوة السحقية بين الوضع المثالي للإنسان في حالة تطبيقه للقانون الطبيعي الذي يساوي بين الناس، وبين حالة الإنسان خلال تطبيقه القوانين الوضعية وما يعاني من ظلم واضطهاد، وقد كان الرق أحد الأمثلة الواضحة في أوربا لتطبيق القوانين الوضعية وللمقارنة بينها وبين القانون الطبيعي.

وخلال هذا التناقض بين القانون الطبيعي والوضع المتاح الذي يمكن أن ينعم به الإنسان في حالة تطبيقه، وما قاست منه أوربا في ظل تطبيق القوانين الوضعية ناقش المفكرون المسيحيون قضايا هامة من بينها الدولة والملكية والرق[٢٢].

١- الدولة:

استأثر قضية الدولة - الوحدة السياسية العلمانية - في العصور الوسطي باهتمام المفكرين السياسيين وقتئذ. وكانت أهم المؤلفات التي ظهرت في هذا المجال كتاب القديس أوجستين مدينة الله، ويقارن فيه بين مدينة الله City of good أي الوضع المثالي للدولة، وبين مدينة الأرض ويضفها بأنها كانت وليدة الإثم أو الشرور، وأنها نشأت من حب الإنسان

التملك والسلطة، وتمثل ذلك في تصريحات البابوات وقراراتهم فقد أعلن البابا جريجوري السابع شعوره تجاه الدولة بقوله: من هنا يجهل أن الملوك والحكام استمدوا أصلهم من أناس لا يعرفون الله، وأنهم يستجيبون لإغراء الشيطان فيحكون شهوتهم العمياء في السيطرة علي إخوانهم من البشر(٢٣).

وقد تبلورت آراء المفكرين السياسيين حول قضية الدولة إذ رأو فيها ضرورة هامة لتنظيم المجتمع وأحكام العلاقة بين أفراده، فعلي الرغم من أن الدولة العلمانية نبتت أصولها من أوضاع آثمة لأنها لا تساوي بين رعايها وتمثل ذلك في وجود طبقات المجتمع الأوربي الوسيط، وظهور الفجوة العميقة الواضحة بين تلك الطبقات، إلا أن وجود الدولة العلمانية وبقاءها كان أمراً حتمياً لوضع حلول لما يعانيه البشر من مشكلات، ولما كانت الدولة في وجودها تعتمد علي القوة الطبيعية، وبالتالي تستمد سلطانها من الله وجبت علي أضعائها من المسيحيين الطاعة، لأن الطاعة إنما هي في الواقع طاعة الله.

وظهر واضحا ميل المفكرين السياسين في العصور الوسطي إلي ترجيح كفة النظام الملكي علي غيره من النظم السياسية باعتباره مستمداً من الله إلا أن بعضهم وبخاصة توماس الاكويني رأوا ضرورة مزة النظام الملكي بالنظامين الارستقراطي والديمقراطي فقد رأوا في عملية المزج هذه ضماناً لعدم انحراف الملكية نحو الاستبداد، كما أن تطعيم الملكية بالنظام الديمقراطي يضمن حق الشعب في الحرية والمساواة، وبذلك تضمن عملية المزج المشار إليها سابقاً الضوابط الأساسية لصيانة الأمن الاجتماعي(٢٤).

٢- قضية العبودية (الرق).

إن قضية الرق أي عبودية الإنسان لأخيه الإنسان من القضايا التي تناولها البحث في أوربا العصور الوسطي إذ أنه علي الرغم من أن جوهر العقيدة المسيحية يعارض الرق ويلعنه فالناس في المسيحية كما في الأديان كلها سواسية أمام الله، إلا أنه ومنذ ظهور المسيحية في أوربا ظل الرق ظاهرة اجتماعية اقتصادية ترتبط بالنظم الأوربية.

وقد كان للتناقض الذي نشأ بين وجود الرق وبين المسيحية كعقيدة أن حاول المفكرون المسيحيون في أوربا في العصور الوسطي إيجاد تبريرات لتلك الظاهرة.

حقيقة أن أوربا في العصور الوسطي ورثت الفكر اليوناني والتراث اليوناني وكل ما يتعلق بالنظم والفكر، وبخاصة فيما يتعلق بموقفه وتفسيراته للرق. ومن المعروف أن أرسطو كان يري في وجود الرق أمراً طبيعياً، ذلك أن الطبيعة تمد كل أنسان بطاقات وقدرات خاصة تضعه بناء عليها في مكانه من التنظيم السياسي والاجتماعي في الوحدة السياسية.

واستمر الوضع بالنسبة للرقيق في أوربا حتي بعد انتشار المسيحية علي ما كان عليه في العصور القديمة مع اختلاس التفسير لظاهرة وجوده فاعتبره المفكرون السياسيون ظاهرة ارتبطت بالخطيئة والشر في المجتمع، كما اعتبروه قضية عرف درج عليه المجتمع الأوربي. وهذا لا يعني اعتراف المفكرين الأوربيين بأنه وضع طبيعي في المجتمع ونادي هؤلاء المفكرون بزنه يجب علي السيد الإقطاعي أن يحسن معاملة الأقنان وألا يسئ إليهم.

ومع ذلك فإن الرق في العصور الوسطي ظل ظاهرة اقتصادية اجتماعية تمسك بها الإقطاعيون ودافعوا عنها، بل أنه كان جزءاً لا يتجزأ من النظام السياسي العام داخل الامبراطور اعترف به الأباطرة وسمحوا بوجوده، فلم يكن من المتصور أن يقوم النظام الاقطاعي دون وجود الرقيق، ومن ثم كان حرص أمراء الإقطاع علي الحفاظ علي وجوده بقدر حرصهم علي وجودهم أنفسهم، وذلك علي الرغم من ررهاق هذا النظام لكاهل العشب، وكراهية الملوك له.

وتدريجياً بدأ التحرر من قيود الرق، وكانت إيطاليا أسبق أوربا في العصور نقضاً لذلك النظام، إذ كانت معرضة لطغيان الإقطاع لكن جمهوريات ما لبث أن دافعت بشدة عن صفوف الطبيعة البشرية ومدت حريتها إلي المدينة وما جاورها، وحظم سيف النبلاءأ وجوده، وكان كل رجل من الطبقات العليا خاضعاً للقوانين[٢٥].

ومع هذا فلابد أن نشير إلي أن موقف المفكرين السياسيين من تلك القضية لم يكن موقفاً حاسماً، فقد حاولوا تبرير تلك الظاهرة وتبرير أهميتها للمجتمع وللدولة معاً، علي الرغم من أن كثيراً من أولئك المفكرين كانوا من رجال الدين المسيحي يعلمون مدي التناقض بين وجود الرق وبين التعاليم الأساسية للدين المسيحي.

وقد ظل موقف المفكرين السياسيين في مناقشة قضية الرق يميل إلي التبرير دون الهجوم، ولكن ذلك كان ممهداً لظهور اتجاه أقوي تمثل في كتابات ميكافيللي ١٥١٣م حيث هاجم الإقطاع بعنف واعتبره المسئول الأول عما وصلت إليه الأحوال في إيطاليا من فوضي واضطراب، وأكد في كتابه

الأمير The Peince أن الطريق إلي النظام السياسي الصالح لن يكون إلا بالقضاء علي ارستقراطية أمراء الإقطاع، وتأسيس الدولة الموحدة في إطار النظام الملكي المطلق، ذلك كمرحلة من مراحل نمو الدولة حتي تصل في نهاية الأمر إلي النظام الجمهوري[٢٦].

٣- الملكية الفردية:

لم يختلف موقف المفكرين السياسيين من هذه القضية عن موقفهم من قضيتي الدولة والعبودية، ورغم التناقض الواضح بين الملكية الفردية بالشكل الذي ظهرت عليه في أوربا في العصور الوسطي وبين تعاليم الدين المسيحي بمعني أن الثروة كانت متوفرة في يد قلة قليلة هم أمراء الإقطاع، بينما تنادي المسيحية بأن الناس شركاء في الثروة. رغم ذلك التناقض، فقد عمد المفكرون السياسيون عند تناولهم لقضية الملكية الفردية الاعتراف بالأوضاع القائمة، محاولين بذلك إيجاد تبريرات تعتمد علي العرف، وعلي أن الملكية الفردية جاءت نتيجة لأوضاع خاطئة، واعتمدت في بقائها علي القوانين الوضعية[٢٧].

وليس معني ذلك اعتراف المفكرين السياسيين في أوربا في العصور الوسطي بالملكية المطلقة، فقد نادي القديس أوجستين بأن الفرد الذي لا يحسن استخدام ما يملك يفقد حقه في الاحتفاظ بهذه الأملاك، ويتفق معه توماس الاكويني الذي ظهر بعده بعدة قرون، في أن الملكية الفردية ليس معناها إهلاك الأشياء فقط، وإنما تعني أيضاً حسن استخدام تلك الممتلكات وحسن التصرف فيها. ذلك أن الفرد ليس له الحق في أن يمتلك كل شئ،

وإنما يمتلك ما يحتاج إليه من الضروريات، أما ما عدا ذلك فالناس شركاء فيه، غير أن تطور هذا المفهوم للملكية الفردية يرتبط بفترة نظام الإقطاع الذي مرت به أوربا في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وهو ما يقتضي وقفة لتفسير وتعليل هذا النظام من تطور سياسي سواء فيما يتعلق بهيكله أو بماهيته أو بنتائجه.

٤- الإقطاع:

قام نظام الإقطاع في القرنين التاسع والعشر الميلاديين، ثم بلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولكنه ما لبث أن انهار تدريجياً علي أثر ظهور فكرة الدولة في مفهومها الحديث، ويرجع نشوء ذلك النظام إلي اتساع رقعة الأمبراطورية مع ما رتبه من عجز الأمبراطور عن السيطرة علي مختلف أجزائها ودفه الاعتداءات الخارجية عنها وقد تفرع من ذلك أن اتجه الأمبراطور في سبيل المحافظة علي الأمبراطورية واستقلالها صوب النزعة المحلية، فعين حكاماً للأقاليم، وخولهم سلطات واسعة لإدارتها بقوة وحزم. غير أن هؤلاء الحكام ما لبثوا بدورهم أن انتهزوا ضعف الأمبراطورية فعملوا علي توسيع سلطاتهم تدريجياً علي حساب سلطة الحكومة المركزية، إلي أن انتهي الأمر بأن اخذ كل إقليم طابعاً مميزاً في إدارة شئونه المحلية. وقد استتبع ذلك أن صار حاكم الإقليم بمثابة همزة الوصل بين الأفراد التابعين له والخاضعين لسلطاته من جانب،، وبين الأمبراطور من جانب آخر. وبذلك ظل الأمبراطور أو الملك يباشر السلطة الإسمية علي جميع حكام الأقاليم أو الاقطاعات في حين أن سلطة الحكم الفعلية من تشريعية وتنفيذية وقضائية ومالية وحربية كان يزاولها الحكام، كل في نطاق إقطاعيته، بحيث

يمكننا القول بأن كل إقطاعية كانت في الحقيقة دولة داخل الدولة الكبري لها كيانها الذاتي من الجوانب السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية.

وقسم النظام الإقطاعي الأمبراطوري أو الدولة إلي وحدات أقليمية متدرجة، تتمتع بكيان ذاتي وفي قمة هذا التدرج، توجد الأمبراطورية وعلي رأسها الأمبراطورية الذي يعد رأس النظام الإقطاعي، ومن ثم لا يعد تابعاً لأحد. ثم بأية كبار الإقطاعيين أو كبار الحكام وكل واحد من هؤلاء يعتبر تابعا لأحد. ثم بأية كبار الإقطاعيين أو كبار الحكام وكل واحد من هؤلاد يعتبر تابعاً للأمبراطور أو الملك وفي الوقت ذاته يعتبر رئيساً للأقاليم. فيخضع له سكان الإقليم الذين يرتبطون بالإقليم وتحكمه رابطة العبد بالسيد. كما يخضع له الموظفون الذين يتولي تعيينهم لإدارة شئون الإقليم وفي داخل هذا التقسيم الإقليمي، انقسم الإقليم في الوقت ذاته إلي وحدات مستقلة يرأس كلا منها حاكم يعد تابعاً لحاكم الإقليم، وفي الوقت ذاته يعين سيداً لسكان الإقطاعية التي يشرف عليها ومظفيها. وبذلك صار ذلك النظام في جوهرة علي أساس من العلاقة الشخصية التي ارتبطت بحيازة الأرض، فكان لكل إقطاعية سيد، يتم تعيينه بواسطة حاكم الإقليم، إلي أن تصل إلي الملك وهو رأس النظام إلي تنظيم المجتمع وقتئذ علي أساس من التعاقد بمقتضاه تعد أراضي الدولة جميعها اقطاعاً من الملك إلي حكامه بطريق مباشر أو غير مباشر. فالإقطاع يقوم علي أساس عقد بين الملك وكبار الإقطاعيين من كبار رجال الدين وكبار رجال الدولة وكبار المزراعين. غير أن ذلك النظام ما لبث بدوره أن تحول فصارت وظيفة حاكم الإقليم وراثية. وقد

استتبع ذلك أن أضحي الحاكم الإقطاعي ملكاً تابعاً غير متوج لرئيس يتولي منصبه عن طريق الوراثة يستمده من حقه في ملكية الأرض والتابعين لها من الأفراد. ولا شك أن مثل هذا النظام السياسي الذي يقوم علي رقيق الأرض والتابعين لها من الأفراد. ولا شك أن مثل هذا النظام السياسي الذي يقوم علي رقيق الأرض وملكية حاكم الإقليم والذي تمتزج فيه سلطة الحكم بشخص الحاكم لا يتفق والمبادئ الديمقراطية التي يتنظمها مبدن السيادة الشعبية هذا فضلا عن افتقاره إلي فكرة الدولة القانونية التي يخضع فيها الحاكم والمحكوم علي السواء لحكم القانون.

أسباب ظهور النظام الاقطاعي:

لا يجب أن يتبادر إلي الأذهان أن النظام الإقطاعي قد ساد طيلة العصور الوسطي في أوربا. كان هناك خلاف حول تاريخ ظهوره فقد اتفق الرأي في الوقت الحاضر علي القول بأن هذا النظام قد خضع كغيره من النظم إلي قاعدة التطور.

ويقول أحد الباحثين تعلقياً علي ذلك: لم يكن العصر الإقطاعي عصراً منفصلاً عما سبقه أو لحقه من عصور التاريخ، إذ أنه ليس بالحادث الذي يحدده زمن بعينه أو مكان خاص كقيام أسرة مالكة في دولة من الدول أو وقوع معركة حربية كبري، أو إنذار أو فتح المجتمع الإنساني أدنت به بوادر معينة أيذاناً بطيئاً، كما أذنت بزاوله ظواهر ممعنة في البطء.

وتجدر الإشارة أنه لا يمكن بالضبط تحديد الزمن الذي ظهر فيه نظام الإقطاع إلا أنه يمكن القول أن هذا النظام عرف في أوربا في القرنين

التاسع والعاشر وأنه وصل الذروة وبدأ متمكناً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ثم بدأ نجمة في الأفول تدريجياً.

أما عن الأسباب التي أدت إلي ظهور هذا النظام فيمكن إيجازها فيما يلي:

١- انهيار الأمبراطورية الرومانية الغربية:

ساعد انهيار الأمبراطورية الرومانية (٤٧٦م) علي أيدي القبائل الجرمانية علي ظهور النظام الإقطاعي والفوضي السياسية التي عمت الدولة بعد الانهيار، الفوضي التي ترتبت عن عجز قادة القبائل الجرمانية عن تحقيق قيام حكم مركزي يتسم بالقوة وسيطرة كل ذلك ساعد علي اشتداد النزعة المحلية، وبالتالي ظهر الإقطاع. ويذكر أحد الباحثين أن التطور نحو المحلية حركة أنبتها عزوف ملاك الأرض عن فكرة الحكومة المركزية المستقرة. وشاع هذا العزوف من غير شك بالمجتمع الأوربي كله، أبان عصر انهيار الأمبراطورية الرومانية وهجوم عناصر البرابرة الأجنبية علي إقليمهم واستقرارهم بها. وهذه النزعة ساعدت علي نشوء هذا النظام.

وهنا يجب الوقوف عند اصطلاح القبائل البربرية، ويري البعض أن الكتاب العرب عندما يتكلمون عن القبائل التي قامت يغزو الأمبراطورية الرومانية بصفوفها بالقبائل المتبربرة الواجب وضع الكلمة الأجنبية في قالب عربي وليس في لغة عربية وعلي ذلك الواجب فيكفي ذكر كلمة «القبائل» وحدها للدلالة علي أنها متخلفة.

٢- وجود حكام إقليميين وسلطات واسعة بجانب الأمبراطورية :

حاول الأمبراطور الجرماني المحافظة علي شكل الإطار السياسي الدولة كما كان موجوداً في الدولة الرومانية، وذلك من ناحية السيطرة الفعلية علي جميع أجزاء الأمبراطورية وبعبارة أخري تكوين حكومة مركزية ولكن الفوضي السياسية التي عمت أوربا بعد أنهيار الأمبراطورية الرومانية أدت إلي استحالة تكوين وحدة سياسية واقتصادية كبيرة، وكذلك فإن صعوبة المواصلات قد لعبت دوراً في عدم قيام حكم مركزي.

وإزاء هذا الوضع قام الأمبراطور الجرماني بمنح حكام الأقاليم سلطات واسعة في الإدارة والحكم أخذ هؤلاء الحكام بمرور الزمن بالاستقلال الفعلي في تلك الأقاليم، بحيث جعلوا من مراكزهم مراكز وراثية، واستطاعوا تكوين حكومات خاصة بهم في الأقاليم التي تخضع لسلطاتهم يمارسون فيها جميع الاختصاصات من تشريعية وقضائية وفرض ضرائب وسك النقود بل وتكوين جيوش خاصة بهم.

ولعل خير مثال علي مدي القوة التي وصل إليها حكام الأقاليم ومدي ضعف سلطة الأمبراطور (تحقيق ضعف السلطة الأمبراطورية تدريجياً) ما يذكره فينوجرادوف حينما يبين كيف ركع الأمبراطور فردريك باربار وسا علي ركبتيه أمام هنري الأسد دوق سكسكونيا وبافاريا، راجياً منه المساعدة ضد الثائرين عليه في إيطاليا إذ يصعب لنا القول بأن الأمبراطور هو السلطان الأعلي وأن الدوق هنري رعية من رعيته[٢٨].

٣- البحث عن الحماية :

من أهم خصائص العصور الوسطي انهيار السلطة السياسية، وبالتالي القضاء علي فكرة الدولة ونتيجة لذلك فقد قام حكام الأقاليم بالاستقلال بأقاليمهم ونتيجة هذه الفوضي وعدم المركزية في الحكم أخذ صغار الملاك بالبحث عن شخص يقوم بحمايتهم وحماية ممتلكاتهم وكان لهذه العلاقة الجديدة في المجال الاجتماعي جانبان أحدهما شخصي والآخر اقتصادي، فالجانب الشخصي منهما يتمثل في وضع مالك أرض نفسه في خدمة السيد الإقطاعي مقابل الحماية التي يقدمها له الثاني، والجانب الاقتصادي في تنازل مالك الأرض عن حق الملكية إلي السيد الإقطاعي ثم يقوم باستئجارها منه.

كذلك أن النظام الإقطاعي قد قام من جهة مبتدئاً بالقاعدة ليصل إي القمة ثم عرف شكلاً آخر وهو النزول من القمة إلي القاعدة، وذلك أن الملوك وكبار النبلاء، نظراً لعدم المركزية في الحكم - رأوا أن يعززوا نفوذهم وذلك بجمع أكبر عدد ممكن من الأتباع، وعلي ذلك فقد منحوا كثيراً من أراضيهم لأتباعهم وقام هؤلاء بدورهم بتأجيرها.

وهذا الاتجاهان انتهيا إلي أن الملك صار المالك الوحيد لجميع الأراضي الزراعية يخلع منها ما يشاء علي اتباعه من النبلاء وهؤلاء يؤجرونها للفلاحين أحراراً كانوا أم أرقاء. ومعني ذلك أن طبقة الفلاحين أصبحت هي المضطلعة بعبء الإنتاج، وهي الطبقة القائم علي أكتافها دعائم النظام الإقطاعي كله. من هذا يتضح أن القرية أصبحت محور الدائرة التي

عاش فيها الفلاح، ذلك لأن المجتمع كان مجتمعاً زراعياً والأرض هي المصدر الوحيد للثروة.

٤- رقيق الأرض :

يمكن القول بأن مدي علاقة التبعية بين الفلاح والسيد الإقطاعي كانت تختلف باختلاف العصور، كذلك بأن معظم أهل الريف في القرنين الحادي عشر والثاني عشر كانوا يتراوحون بين الحرية والعبودية وهي الحالة التي عرفت باسم القنية.

والقن (رقيق الأرض) هو فلاح ارتضي العيش علي قطعة من الأرض منحها اياه السيد الإقطاعي مالك الدومين. يرتبط القن بهذه القطعة من الأرض فلا يملك حرية تركها ولا يملك حق الزواج من خارج الدومين دون إذن سيده وعليه أن يؤدي واجبات تبعيته، بالخدمة في أرض سيده الإقطاعي وتقديم جزء من غلته.

٥- التدرج الرئاسي في النظام الإقطاعي :

إن أهمية أو أتساع سلطة الإقطاعي تختلف حسب مركز السيد الذي يحتله في المجتمع الإقطاعي من ناحية التدرج الرئاسي، فالسيد الإقطاعي «البارون الإقطاعي» كان في الأصل جندياً ولقد كان حق امتلاك الأرض مقترناً بالسلطة والحكم علي تلك الأرض فكان هناك امتزاج بين تملك الأرض والسلطان[٢٩].

ومن الدراسات التي قام بها المختصون والباحثون في مختلف القواعد المتعلقة بالإقطاع وما استقر عليه العرف والقوانين الفرنسية يتضح بأن

سادة الإقطاع كانوا ينقسمون إلي ثلاثة أقسام أهمها هو السيد (البارون) الذي تخضع لسلطاته البارونية وهم بالترتيب :

١- الدوق ٢- الكونت ٣- الفيكونت ٤- الماركيز ٥- بعض السادة الآخرين الذين يحملون لقب بارون. هذه الطبقة كانت هي الطبقة الوحيدة المالكة، أي التي لها سلطان مطلق في إقطاعياتها[٣٠].

ويستغل السيد الإقطاعي إقطاعات من الأرض يمنحه إياها السيد المالك وقد يكون غير المالك وذلك مقابل قسم من البارون بمقتضاه أنه يؤدي للمتبرع خدمات حربية بالدرجة الأولي، وخدمات مختلفة أخري، والتابع الإقطاعي والمتبرع الإقطاعي، يتعهد كل منهما بالعقد بالإخلاص للطرف الآخر، وعلي ذلك فإذا شعر التابع بسوء المعاملة من قبل المتبرع حلت له النظرية الإقطاعية الفرنسية الخروج علي شروط العقد كان يترك الإقطاع دون أن يكون ملزماً بشئ تجاه السيد الإقطاعي الأعلي، بل أجازت التقاليد الفرنسية أن ينكر تبعيته الإقطاعية مع بقائه محتفظاً بالإقطاع.

٦- الإقطاع والسلطة الملكية:

كان الملك يتمتع من الناحية النظرية بسلطة واسعة في العصور الوسطي، إلا أنه من الناحية الواقعية كانت هذه السلطة ضعيفة بفعل وجود نظام الإقطاع ووجود كبار النبلاء وكذلك التدرج الرئاسي. وكثيراً ما كان يحدث في هذه العصور أن يضع الملك يده علي أحدي الإقطاعيات بعامل من العوامل، وبالتالي يمكن أن يصبح الملك سيداً لإقطاعية خاضعة في ولائها لإقطاعي آخر. ولما كان نظام الإقطاع يمين الولاء، ولما كان لا يجوز للملك أن

يقسم يمين الولاء لمن هو أدني منه وحلاً لهذا الإشكال فقد توصلوا إلي حل مرض وذلك بأن يتحلل الملك من يمين الولاء نظير مبلغ من المال كتعويض يقدمه للسيد الإقطاعي.

وكان علي سادة الإقطاع واجبات معينة عليهم تأيتها للملك، منها خدمات عسكرية ومنها خدمات سياسية كإقرار الأمن في الدولة ونشر العدل فيها أما إيرادات الدولة فكانت تتأتي من إيرادات الملك الخاصة مضافاً إليها الضرائب المفروضة علي سادة الإقطاع باعتبارها إجارة للأراضي التي أعطتهم حق التدخل في ذلك. ومن هذا يتبين بأنه كان للإقطاع نفوذ كبير في الجيش والمحاكم والإيرادات أما فيما يتعلق بالتزامات الملك وفقاً للنظام الإقطاعي ومن أهمها احترام الملك حقوق أتباعه فيما لهم من امتيازات وكذلك حمايتهم.. ومن هذا يتضح مدي ضعف سلطة الملك في النظام الإقطاعي (حادثة الأمبراطور مع دوق سكسونيا وبافاريا خير دليل علي ذلك) خصوصاً أنه تبين بأن الوظائف العامة غالباً ما كانت خاضعة للوراثة أي انتقالها من الآباء إلي الأبناء فالموظفالعام، كما يقول - فريق من علماء السياسة العرب المعاصرين، يحتفظ بهذه الوظيفة باعتباره صاحب حق إقطاعي فيها وليس نائباً عن الملك، ما دام يقوم بأداء واجباته الإقطاعية نحو الملك.

٧- المحكمة الإقطاعية:

يذهب كثير من الباحثين إلي القول بأن المحكمة الإقطاعية كانت تمثل النظام الإقطاعي بكل مفاهيمه. وما هذه المحكمة في الواقع إلا مجلس يتكون

من السيد الإقطاعي ويضم بكل مفاهيمه. وما هذه المحكمة في الواقع إلا مجلس يتكون من السيد الإقطاعي ويضم إليه كذلك سادة الاقطا ع الآخرين التابعين له والأقل مرتبة وكانت هذه المحكمة تنظر في الخصومات الناتجة عن العلاقات الإقطاعية.

ويمكن القول أنه علي الرغم من التدرج الرئاسي الذي كان سائدا في النظام الإقطاعي فقد كان يسود هذه المحاكم مبدأ المساواة بين سادة الإقطاع مهما كانت درجاتهم. وكانت قرارات هذه المحكمة تصدر بالأغلبية وعلي الجميع الخضوع لتلك الأحكام. ويسرت هذا المحاكم للنبلاء أن يحاكموا من قبل زملائهم، وبالتالي فقد أصبح واضحا بأن الملك لأحكام هذه المحاكم كغيره.

ومما يؤكد أن الملك كان يعتبر كغيره من السادة الإقطاعيين ما ذهب إليه القاضي الإنجليزي يراكتون في أواخر القرن الثالث عشر يقوا: « أن الملوك ليسوا فوق القانون ولو أنه لا توجد فوقهم سلطة بشرية، وينبغي أن يحول غيرهم من الإقطاعيين بينهم وبني الخروج علي القانون» أما مجلس الملك فكان يعتبر أعلي محكمة إقطاعية في الدولة وكان هذا المجلس يتمتع بكافة الصلاحيات والسلطات.

المؤثرات الإسلامية وفكر القديس توماس الاكويني: ١٢٢٦ - ١٢٧٤ م:

كان التقليد الشائع بين المفكرين السياسيين الأوربيين في العصور الوسطي هو النظر إلي الفكر السياسي اليوناني عي زنه مصدر الفكر السياسي الذي امتد أثره إلي العصور الوسطي متغافلين بذلك غن دور

الفكر السياسي الإسلامي وتأثيره في تطور الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطي لكن ما أن انفتحت أوربا علي الشرق الإسلامي، وبدأت تنهل من منابع الفكر والمعرفة الإسلامية وتتعرف علي النظم السياسية الإسلامية إلا وأدركت أهمية التراث الإسلامي.

ولم يكن الاهتمام بالتراث الإسلامي مقصوراً علي العصور الوسطي بل امتد أثره إلي عصر النهضة حيث تأثر به دانتي الليجيري وظهر ذلك جلياً في كوميديته الإلهية The divine comedy، كما تحدث المفكرون الألمان والفرنسيون عن الدين الإسلامي، وهو ما أيده علماء النظرية السياسية المعاصرون حيث أكدوا علي الدولة كموزع للسلع والخدمات بل والمكانة الاجتماعية الأمر الذي يعتبر الإسلام مصدره الحقيقي.

ويري أحد علماء النظرية السياسية العرب المعاصرين أن التراث الإسلامي قد ترك بصماته حتي علي مدينة الفاتيكان نفسها، ويستدل علي ذلك من أجزاء من مقدمة ابن خلدون موجودة باللغة اللاتينية في أحد الأديرة بالفاتيكان[٣١].

ويلحظ الدارس الارتباط المباشر والوثيق بين تطور الفكر السياسي في أوربا في العصور الوسطي وبين دخول المؤثرات الإسلامية إليها.

لقد تم التفاعل بين الفكر السياسي الإسلامي، والفكر الأوربي حيث تم بداية المزج والأفادة من الأساليب الإسلامية في الأعتماد علي التحليل والتجريب في ابراز حقيقة ظاهرة السلطة.

وإذا كان القديس أوجستين هو الذي حطم التخلف الفكري الأوربي في العصور الأولي للمسيحية فإن توماس الاكويني سار علي نهجه، وأضاف تجاربه المستفادة من دراساته للفكر السياسي الإسلامي وبخاصة فيما يتعلق بفلسفة ابن رشد.

وقد كان الفكر السياسي الأوربي قبلهما غير قائم علي أصول ثابتة لعدة أسباب منها أن الحضارة الرومانية لم تقدم للفكر السياسي مثلما قدمت الحضارة اليونانية علي الرغم من أن المفكرين الرومان قد قدموا إطاراً قانونياً ما زالت تفصيلاته ملموسة عملياً في كثير من القوانين الحديثة حتي أن أحد مؤرخي الحضارة الرومانية لم ير حرجاً في أن يقرر أن الأمة الرومانية وهي أمة السياسة لم تعرف علم السياسة.

استقبال الفكر الإسلامي في الغرب ونظرية الدولة:

يعتبر القديس توماس الاكويني من أهم المفكرين السياسيين في أوربا في العصور الوسطي. وقد تأثر توماس الاكويني بالتراث اليوناني والروماني كما نهل من التراث الإسلامي ومؤلفات الفلاسفة والمفكرين المسلمين وظهر نتاج آرائه ونظرياته التي تضمنتها مؤلفاته العديدة التي بلغت السبعين وكان من أهمها شرح الأحكام، والمجموعة اللاهوتية وحكومة الأفراد.

ظهر التأثير اليوناني والروماني جلياً في نظرية توماس الاكويني في الدولة، فقد رأي أن تكون الجماعات الإنسانية إنما يرجع أساساً إلي العقل والإرادة في الإنسان. وهذا ما ذهب إليه أرسطو من قبل، واستند الاكويني في تعريف الشعب رأي شيشرون الذي يقول: أنه كثرة منظمة تخضع لقانون

تحتاج إلي سلطة تقودها ابتغاء المنفعة المشتركة وكل كثرة من الأفراد تحتاج إلي سلطة تقودها صوب تحقيق الهدف المنشود الذي تبغيه والذي يتمثل لا في استمتاعهم بمطالب مادية من مال أو تجارة أو حرب، وإنما في استكتمال الفرد لطبيعته الإنسانية أي لتحقيق كماله كإنسان(٣١).

ويري القديس توماس الاكوينمي أن الدولة ظاهرة طبيعية تتمثل في أنها تنظم ارتضاه الأفراد للحياة معا، وأن هذا التنظيم يقتضي وجود سلطة هدفها تحقيق سعادة أفرادها علي أساس من الخلق والفضيلة.

نظريته في السياسة:

يقرر توماس الاكويني كما فعل سابقوه من المفكرين السياسيين أن السياسة تستهدف أساساً سعادة البشر. ولا تتحقق هذه السعادة عن طريق إشباع شهوات الإنسان أو ارضاء طبيعته الحيوانية، وانما تتحقق في استكمال الفرد لطبيعة وكماله الإنساني. ويري أن التنظيم السياسي الذي ينظم الشعب أو الجماعة من خلاله في كيان واحد يحميه قانون عادل هو القانون الذي ينظم الشعب أو الجماعة من خلاله في كيان واحد يحميه قانون عادل هو القانون الذي يعد بدوره صورة من القانون الخالد الصادر عن الذات الإلهية ذلك أن الله أوجد الإنسان مدنياً بطبعه وميزه بفضيلتي الحق والخير.

نظريته في السلطة:

يري توماس الاكويني أن السلطة نتيجة تفرضها الحياة الإنسانية في جماعة منظمة؛ لأنها تستهدف تحقيق المصالح المشتركة لأفراد هذه الجماعة،

ومن ثم فهي تبدو كضرورة اجتماعية تنبع من كل جماعة منظمة، وفي هذا الاتجاه يتفق مع كل من أرسطو وشيشرون، إلا أنه يختلف عنهما في أنه يعزي السلطة إلي الله، وكان أروع ما كتب القديس توماس الاكويني هو أن السلطة في ذاتها أو في جوهرها مصدرها الله وهو في يرتكز علي الأصل المسيحي الذي يقول إن مصدر السلطة هو الله أما ممارسة السلطة سواء من حيث اختيار شخص الحاكم أو فيما يتعلق بعلاقته بالمحكومين فتقوم علي أساس حقوق الإنسان، ومما لا شك فيه أن توصل القديس توماس في نظريته إلي هذا المبدأ يعد تطوراً هاماً في مجال السياسة كما استطاع توماس الاكويني في نظريته هذه أن ينهي الخلاف الذي كان قائماً حول تعبير القديس بولس أن مصادر السلطة وأن كل سلطة مصدرها الله مع ما يمكن أن يترتب علي هذا القول المطلق من إمكانية نسبة مظاهر صالحة كانت أو فاسدة إلي الله(٣٣).

ولم يكتف القديس توماس بتقرير ذلك المبدأء بل تعداه إلي سلطات الحكومة فوضع الضمانات الآتية:

١- مبدأ السيادة الشعبية:

لما كانت السلطة عند توماس الاكويني تنبع من الجماعة وليس من شخص الحاكم، ولما كانت السيادة تتمثل في سلطة القوانين التي يخضع لها الأفراد وجب أن تكون السيادة لهؤلاء أو لمن يمثلونهم، ومن ثم إذا ركزت السلطة في يد شخص واحد أو وزعت بين أشخاص عديدن - قلوا أو كثروا - فهؤلاء لا يمارسون السلطة بوصفها حقاً شخصياً لهم بل باعتبارهم

ممثلين لجميع أفراد الجماعة، ويرتبط بذلك أن كافة التصرفات التي يصدرها الحاكم سواء تمثلت في عمل القوانين أم إصدار الأحكام لا تصدر باسمه بل باسم الجماعة التي يمثلها.

٢- مبدأ سيادة القانون:

يقوم هذا المبدأ علي أساس أن القانون المنظم للجماعة هو القانون الطبيعي، قانون عادل لأنه نابع من الله، ويستتبع ذلك وجوب صدور القوانين الوضعية علي غرار القانون الطبيعي الذي ارتضاه الأفراد في حياة الجماعة السياسية، وبناء علي ذلك إذا صدر قانون غير عادل علي خلاف القانون الطبيعي فإنه يصبح غير ملزم للأفراد.

٣- ولاء الشعب للحاكم:

حين تناول القديس توماس الاكويني فكرة السلطة بالتحليل فرق بين عنصرين أساسيين هما: السلطة في ذاتها، وطريقة مزوالة السلطة، وعلي هذا الأساس قال: أن السلطة ذاتها مصدرها الله، أما طريقة مزاولة السلطة فهي مسألة تعد من الحقوق الإنسانية التي ينفرد بها الشعب. وانتهي القديس توماس الاكويني من ذلك إلي تقريره الأخذ بمبدأ ازدواج السلطة أي الاعتراف بوجود سلطتين أحداهما زمنية والأخري دينية، ولما كانت غاية الكنيسة تتمثل في الكمال الروحي للفرد كان مؤدي ذلك أن تخضع الدولة أو السلطة الزمنية لسلطاتها. إلا أن توماس الاكويني رأي ضرورة استقلال كل من السلطتين عن الأخري ورتب علي ذلك نتيجتان هامتان:

أولاهما: تتمثل في عدم الاعتراف بحق الكنيسة في عزل الأمراء ولو خالفوا أحكامها؛ لأنهم يتحملون وحدهم مسئولية هذه المخالف وما يستتبعها من أوزار .... وأساس ذلك أن سلاح الحرمان إنما قرر كعقوبة دينية ومن ثم لا يجوز استخدامه لأسباب سياسية.

وثانيهما: تظهر فيما له الأفراد من الواجبات الدينية والدنيوية علي السواء إذ في شأنها يطرح التساؤل عن مدي الطاعة الواجبة علي الأفراد إذا ما تعارض واجبان أحدهما ديني والآخر دنيوي.

وقد أجاب القديس توماس علي هذا السؤال إجابة الفيلسوف العالم، فقرر طاعة الأفراد للسلطة الزمنية ما دامت تصرفات الحكام عادلة أي متسقة مع أحكام الدين وتعاليمه. ولكن هل كل مخالفة من جانب الحاكم في هذا الخصوص تستوجب حتماً طاعته؟ هنا يفرق القديس توماس بين نوعين من المخالفات: المخالفات الثانونية أو غير الجوهرية وهذه لا تستتبع حتماً عدم الطاعة؛ لأنه من الأفضل احتمال الحاكم المستبد إبقاء علي النظام في إدارة شئون الحكم مجلس ارستقراطي يتكون من النبلاء والعقلاء، ويتم اختيار وأعضاء المجلس الارستقراطي بواسطة مجلس شعبي يضم ممثلين للشعب.

وانتقل توماس الاكويني إلي دراسة أنواع الحكومات، فرأي أن حكومة الفرد العادل تفضل الحكومة الارستقراطية العادلة، وهذا بدورها تفضل الحكومة الديمقراطية أو حكومة الشعب، وعلي هذا يفضل القديس توماس الملكية العادلة علي النظامين الأخرين، ومدر ذلك من وجهة نظره أن هذا

النظام أكثر تطابقاً للواقع؛ لأن كل شئ يديره مبدأ واحد، فالجسم يحركه القلب، والنفس يحركها العقل والأسرة يدريرها الأب، والعالم يديره الله، ومن هنا فالدولة الكاملة أو الدولة المثالية في نظره هي التي يقوم عليها شخص واحد، لكنه اشترط أن تكون الدولة ملكية وعادلة ولا يتأتي ذلك إلا اختير الملك عن طريق الانتخاب؛ لأنه يمثل الشعب وبذلك استبعد الملكية الوراثية.

وشرح القديس توماس وظائف الدولة فقال: إنها تشمل الشئون الداخلية والخارجية، وفي هذا المجال الداخلي وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة رأي أن هدف الدولة هو تحقيق العدالة بين الأفراد، ومن ثم وجب علي الحاكم أن يصدر القانون الوضعي علي مقتضي القانون الطبيعي الذي يعد بدوره مشتقا من القانون الخالد الصادر عن الذات الإلهية، وإلا عد القانون فاسدا. كذلك رأي ضرورة تحديد العقوبات والجزاء في حالة مخالفة القانون، بل أوجب وجود قضاء يعمل علي تطبيق القانون وإلا كان القانون لا قيمة له كما يجب أن ينتقد القاضي أصلا بمبدأ العدالة وإلا يتقيد بحرفية القانون إلا عند الاقتضاء[٣٤].

ويلمس الدارس بعض المؤثرات الإسلامية في الفكر المسيحي الذي مثله توماس الاكويني ، إذ أنه من الحقائق الثابتة أن المفكرين المسلمين قاموا بأهم عملية فكرية في العصور الوسطي، وهي حفظ التراث القديم من الضياع وذلك بترجمته من اليونانية إلي العربية، وقد شهدت أسبانيا المسلمة نشاطا فكريا ملموسا تمثل في مدارس الكلام التي تزعمها ابن حزم وابن

رشد حيث تناول كل منهما كثيرا من القضايا الفكرية والجدلية بالدراسة والمناقشة، واجتمع اليهما عدد كبير من الطلاب، بالإضافة إلي ترجمة العديد من جوانب التراث القديم، وبذلك أسهموا مع المترجمين المشارقة في حفظ الثروة الفكرية القديمة والتي بدونهم لما وصلت إلي أوربا. وعندما انتقل هذا التراث إلي جامعة باريس في القرن الثاني عشر آثار قلق رجال الكنيسة المسيحية، مما أدي إلي اصدار قرار يقضي بمنع تدريس كل ما يتعلق بالفكر الأرسطي فيها، ومما يجب التنويه إلي هو أن هذا القرار لم يكن له من فاعلية، بل أدي صدوره إلي زيادة حرص المفكرين الأوربين للاستفادة من منابع الفكر الأرسطي وبخاصة في كتابات ابن سينا وابن رشد، كما أن عدداً كبيراً من طلاب العلم في جامعة باريس هجرها إلي جامعة تولوز التي ازدهرت فيها دراسات الفكر والفلسفة الرشدية.

وقد ظهر تأثير الفكر السياسي في كتابات توماس الاكويني وامتد إلي عصر النهضة وبخاصة قضية تفسير علاقة الحاكم بالمحكومين علي أساس العقد كما هو في الخلافة الإسلامية فالمعروف أن هذه الفكرة إسلامية أصلية لم تعرفها أوربا في تراثها القديم ولا في فكرها السياسي في العصور الوسطي إلا بعد انتقالها مع التراث الإسلامي إلي أوربا. وقد اقتنع بهذا المبدأ عدد من المفكرين السياسيين الأوربيين فيما بعد خاصة الأنجلو ساكسونيين مثل هوبر ولوك، ثم أخذ هذه الفكرة تتضح بصورة أكبر في كتابات المفكرين السياسيين الذي مهدوا للصورة الفرنسية مثل مونتسيكو وجان جاك روسو.

حركة تاريخ الفكر السياسي بين الثقافة الإسلامية وحضارة العصور الوسطي:

وإذا كان الاتصال الفكري موجوداً والتشابه قائماً بين مختلف المذاهب الإسلامية من حيث هي فروع للثقافة الإسلامية، فقد كان هناك أصل أو جنس أشمل من الثقافة الإسلامية وهو حضارة العصر الوسيط.

وإن صح أن تشابه المذاهب الإسلامية لرجوعها إلي أصل واحد، فليس هناك ما يمنع من أن يوجد تشابه بين العقلية الإسلامية في شتي صورها وبين بعض النظريات في الأديان الأخري وعلي رأسها المسيحية، وأول وجه للتشابه هو اجتماعها عند أصل الذين بصرف النظر عن اختلاف العقائد والشرائع، غير أن تشابهها أقرب من ذلك أكثر أهمية في موضوع هذه الدراسة بين نظرية الإمامة من ناحية ومدينة الله عند سان أوغسطين من ناحية أخري.

يري سان أوغسطين[٣٥] أن الشر دخل العالم بمعصية آدم فتنازعت الإنسان قوتان: محبة الذات التي تجلت منذ البدء في ابن آدم الذي قتل أخاه، ومحبة الله التي تجلت في الابن المقتول الذي قدم قرباناً إلي الله. وكما أن هناك قوتين تتنازعان العالم فكذلك مدينتان ترجع إليهما كل المجتمعات البشرية مدينة الله أو مدينة السماء، ومدينة الأرض، وما قابيل وهابيل إلا ابني مدينتي السماء والأرض.

ولقد كانت تاريخ المدينتين مختلطاً إلي عهد إبراهيم، ثم تمايزتا سياسياً بعد ذلك، فكانت مدينة الله ممثلة في مملكة بني إسرائل حيث كان

الله يحكم المجتمع الإسرائيلي، إذ كان أنبياؤهم يحكمون بوحي من الله، فكانت مدينة الأرض أهلها يتنازعون الخيرات المادية ويستمتعون بلذاتها، أما هل مدينة الله من بني إسرائيل فكانوا يستخدمون هذه الخبرات للحياة وفقاً للفضيلة والكمال الروحي، غير أن الفاصل بين المدينتين كان يقل تدريجياً بتقدم الدولتين نحو ظهور المسيح فينتهي التمايز السياسي بين الدولتين.

ويمكن للدولة الرومانية أن تصبح جزءاً من مدينة الله خضعت للكنيسة في كل المسائل الدينية والعقلية، حيث إن الكنيسة مؤيدة بعناية الله مسترشدة بهدية وتوفيقه، فإن خضعت الدولة للكنيسة تحقق سلطان الله في الأرض وعم السلام ورفرفت السعادة علي البشر، وبذلك تكون الدولة المسيحية كمحكمة إسرائيل أثناء حكم القضاة.

هذه النظرية أريد بها من حيث الواقع سيطرة الكنيسة علي الدولة في عهد كان الصراع قائماً بين البابوات وبين الأباطرة، أما من حيث المثل الأعلي فقد أريد بها تحقيق سعادة البشر كما كان يتصورها مفكرو القرون الوسطي حيث لا تتم هذه السعادة إلا في ظل نظام ثيوقراطي تكون السلطة العليا فيه لله، حيث تنفذ تعاليمه بتوسط رؤساء روحيين علي اتصال به واسترشاد بهديه.

هذا نموذج للتفكير الثيوقراطي في الدولة المسيحية سابق علي تفكير الشيعة، ومع بعد الصلة فإنه يمكن ملاحظة أوجه التشابه الواضحة في تصور كل منهما لتحقيق مثل أعلي مشترك(٣٦).

مبررات الثورة في الفكر المسيحي الوسيط:

١- استقلال الكنيسة:

كان من الصعب علي المسيحيين الأوائل الإقلاع عن أفكارهم الوثنية ليدينوا للدولة بالسمع والطاعة بوصفها سلطة مدنية، وكانت السمة الغالبة للقرون الوسطي بصفة عامة هي الصراع الحاد بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الزمنية (الدولة) وذلك طوال الفترة اللاحقة.

ومنذ فجر المسيحية ظهرت الكنيسة المسيحية ككيان مميز مستقل عن الدولة وله الحق في حكم الجنس البشري في نطاق الشئون الروحية، ويوصف ذلك بأنه أخطر حدث ثوري في تاريخ أوربا الغربية سواء أكان ذلك من ناحية السياسية أم من ناحية الفكر السياسي، ولا يعني ذلك بالضرورة أن الأفكار السياسية لدي المسيحيين الأول كانت خاصة بهم كما أنها لم تكن مختلفة عما نادي به غيرهم، فالدافع إلي قيام المسيحية كان دافعاً دينياً، والمسيحية في حد ذاتها استهدفت بالخلاص، وبالتالي لم تكن للمسيحية فلسفة أو نظرية سياسية، وحتي أيديولوجية المسيحيين يؤمنون بقانون الطبيعة أو بحكومة أرضية تحوطها العناية الإلهية أو بواجب الحكومة والقانون حيال العدالة، أو بمساواة البشر أمام الله، فقد انتشرت كل هذه الأفكار قبل ظهور المسيحية(٣٧).

وقد أكد القديس بول في مطلع المسيحية علي أنه لما كانت سلطة تقوم بإرادة الله، فإن كل من يقاومها يعد مقاوماً لإرادة الله، ومن ثم ينصب عليه غضبه، وذلك بصرف النظر عن عقيدة الذين يتولون مباشرة هذه السلطة،

ودعا القديس بول الرومان المسيحيين بتأكيداته هذه إلي طاعة الحكام بالرغم من ظلمهم، وما كان يلحق المحكومين من جور، ليس هذا فحسب، بل إن علي المحكومين أن يطيعوا السلطة طاعة مطلقة وبنفوس راضية وبمحض إرادتهم، وبرر القديس بول ذلك بقوله أن كل سلطة علي الأرض مردها إلي الله، وبالتالي فلا يجوز الخوض في الطريقة التي يباشر بها الحكام مهامهم، ومن ثم فإن مقاومة السلطة محرمة تحريماً مطلقاً انطلاقاً من أقوال القديس بول، ولعل خطاب القديس بول للرومان هو أعمق ما جاء في الكتاب المقدس (العهد الجديد) بهذا الخصوص حيق قال: «لتخضع كل نفس للسلاطين؛ لأنه ليس سلطان إلا ابن الله، والسلاطين الكامنة هي مرتبة من الله، حتي أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون السلطات افعل الاصلاح فيكون لك مدح منه؛ لأنه خادم الله للصلاح، وكثيرا أن فعلت الشر فخفف، لأنه لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر؛ لذلك يلزم أن يخضع له لا بسبب الغضب فقط بل ايضا بسبب الضمير»[٣٨].

والقديس بول لهذه الأقوال - كان يخاطب العسف والاستبداد في عصره، وبمعني آخر فإنه كان يخاطب - علي حد رأي البعض(٣). أمواتاً سياسيين لا يفكرون في المشاركة السياسية علي أي وجه من الوجوه؛ لذلك كان من السعل علي القديس بول أن يجعل من طاعة السلطة فضيلة يتسم بها المؤمن بصرف النظر عن شرعية هذه السلطة أو حرصها علي احترام فكرة القانون والعدالة في معاملتها للمحكومين.

أما الفترة التالية فقد تطلعت المسيحية إلي امبراطورية عالمية مما رجال الكنيسة إلي تغيير موقفهم من رجال السلطة الزمنية لتحقيق هذا الهدف، راح رجال الدين المسيحي يكيفون قول القديس بول تكييفاً صالحاً كوسيلة من وسائل تحقيق سيطرة الكنيسة وبسط نفوذها[٣٩].

٢- لا مقاومة للأمير الظالم:

ومنذ القرن الثاني الميلادي ورجال الدين المسيحي يتحدثون عن حق مقاومة الأمير الظالم، وذلك عقب تصاعد النزاع بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزمنيين، لكي تصبح الكنيسة في روما في مركز أسمي من الأمراء الزمنيين ولكي تتمكن من بسط نفوذها عليهم كان لابد للكنيسة أن تختلق مبرراً دينياً لذلك، وهو حق مقاومة الظالم، وتفسر ذلك هو أن السلطة ممثلة في الأمراء - كان عليها واجب مراعاة القوانين الإلهية باعتبار أن الأمراء يتلقون سلطاتهم من الله، والكنيسة بالطبع مكلفة من قبل الله بالإشراف علي مراعاة تلك القوانين، ومن ثم تتحصل رعاياهم من واجب الطاعة، ولما كانت الكنيسة هي التي تباشر سلطات الله علي الأرض فإنها تمتلك في تلك الحالة خلع الأمير الذي لا يراعي القوانين الإلهية.

وقد استغل البابا هذه الأفكار واعتبرها بمثابة سوط مسلط علي الأمراء، كما اتخذتها الكاثوليكية كأساس شرعي للتمييز بين الملك والطاغية. وقد فتح التميز الجدل والمناظرة فيما بعد - وبخاصة في عصر النهضة - في دور سلطة الحاكم أو الملك.

وهكذا بعدت الكنيسة عن أفكار القديس بول فبينما فرض القديس بول علي المسيحيين الأول واجب الخضوع والطاعة بشكل مطلق للسلطة، فإن القرن الثالث عشر شهد الفكرة القائلة بأنه لما كان الله هو الذي يخول الأمير السلطة، فليس ثمة من يستطع أن ينزعها إياه وذلك لأن الله لا يعطي السلطة دون قيد، وإنما يسمح بأن تنزع عن صاحبها إذا ما تطلب ذلك النظام والعدالة، وأن جواز التعسف في مؤاخذة السلطة هو سحبها ممن أساء استعمالها.

٣- الثورة في فكر توماس الاكويني:

أما توماس الاكويني فقد كان حريصاً وحذراً في عرضه لمدي سيطرة الكنيسة، فكل سلطة عنده مصدرها الله وتفسير ذلك لديه أن إرادة الله قد شاءت أن تقوم الجماعة قبل أن تقوم السلطة وبدون السلطة تعيش الجماعة في فوضي، وأن الله لم يخول هذه السلطة مباشرة للحكام الذين يزاولونها، ولكن علي العكس من ذلك ترك الناس أحراراً في إسناد مهمة هذه المزاولة لمن يشاءون من الحكام، وترتب علي ذلك أن السلطة السياسية تعتبر بمثابة أمر مدني موكولة للقوانين المدنية، وبالتالي هناك اختلاف في طرف الحكم، وهذا الاختلاف لا يتعارض من حيث المبدأ مع القول بأن الله سبحانه هو مصدر السلطة.

ويميز القديس توماس بين السلطة الظالمة بحكم نشأتها وبين الظلم الذي يقع علي المحكومين نتيجة لطريقة استعمال السلطة، والأمير الذي يصل إلي السلطة علي غير رضا الشعب غاصب أثيم؛ لأن الشعب هو صاحب

الحق الأول في اختيار من يتولي حكمه،وبالتالي لا طاعة لمثل هذا الأمير علي الرعايا، والثورة عليه مشروعة ولكنها في نفس الوقت مقيدة، وتفسير ذلك وفقاً لما يراه توماس أن السلطة يمكن أن تصبح شرعية إذا هي تحققت برضا الشعب فيما بعد، أي إذا أقرها الشعب، ولو كان هذا الإقرار لا حقاً لقيامها، وهنا يأتي قياس مدة تعين مبدأ توماس، بمعني أن مقاومة الحاكم لا تعد مشروعة – من وجهة نظره – إلا في حالة نادرة هي حالة قيام حكومة غاصبة تستمر في الحكم علي غير رضا الشعب ودون أن تنجح في الحصول علي إقراره لها.

أما حالة الظلم الثانية فهي حالة تعسف الأمير في استعمال السلطة، أما بأن يجاوز حقوقه، وأما بأن يأمر بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية، والمواطنون لهم حق المقاومة السلبية للحاكم إذا تجاوز الأمير حقوقه، أما المقاومة الإيجابية للمواطنين فتصبح مشروعة إذا خالف الحاكم القوانين الإلهية، والمقاومة الإيجابية – أي الثورة مهدت هنا إلي إكراه الحكومة علي العدول عن سلوكها أو أسقاطها إذا هي أصرت علي التمسك بخطتها والعشب الذي يثور علي السلطة في هذه الحالة إنما يقوم بعمل عادل مشروع لأن الحكومة المستبدة الطاغية – كما يري توماس – لا تعمل للصالح العام وإنما لصالح الحاكم، والصالح العام لا تدعمه العدالة وحدها ورنما يدعمه النظام كذلك[٤٠].

وهكذا تحدث توماس الاكويني عن النظام لأول مرة، بل ووضعه في الاعتبار الأول حتي جعل منه حجر الزاوية في فكرته من مقاومة الظلم علي حد قول فريق من علماء السياسة المعاصرين ونظرية مقاومة الظلم هذه لا

تبرر الحركات الهدامة، ولكنها علي النقيض من ذلك مهدت إلي الحد من اضطراب النظام الذي يتولد عنه الطغيان.

والعصيان مباح علي ألا يترتب عليه اضطراب حياة المواطنين، وهكذا أصبح حق الثورة خاضعاً في مزاولته كشرط تنكر الحكام للصالح العام، ذلك الصالح الذي يعد تحقيقه هدف السلطة، غير أن القديس توماس الاكويني، لا يؤيد اطلاقاً مقاومة السلطة القائمة والقضاء عليها بحجة إقامة نظام جديد يحل محلها، وقد كان هذا أساساً لقاعدة استقر عليها فيما بعد وانطلقت من مفهوم مفادة أن قيام السياسي يعتبر قرينة علي صلاحيته، وهو ما يمكن القول معه بأن أفكار القديس توماس تعتبر محافظة وشديدة الحرص علي استقرار النظام بعيداً عن تحبيذ الثورات.

٤- حركة الإصلاح الديني ومقاومة الحاكم الظالم:

لا يبيح مارتن لوثر. وهو أكبر قائدا للإصلاح الديني - في القرن السادس عشر، مقاومة الحاكم أبداً، وإنما يحرمها تحريماً مطلقاً لا يدع مجالاً لتصور أية حالة تعد فيها المقاومة مشروع، وهو يري في الثورة عصياناً لله وتجاوزاً لحدود العباد، ويعتبر مارتن لوثر أن الله وحده هو الذي يملك فصم الرابطة ربط بها الأمير برعاياه، ويفسر هذا الموقف سلوك لوثر إزاء حركات تمرد الفلاحين التي وقعت وقتئذ(٤٠).

أما كلفن فقد ذهب هو الآخر إلي ما ذهب إليه لوثر، بل وأبعد من ذلك حين قرر أن واجب الطاعة مطلق إزاء الحكام الطغاة وأن الله يأمر به وينهي عن العصيان، وأن ظلم الأمير لا يعفي الرعية من واجب الطاعة وأن علي

الرعايا أن يلتزموا الصمت والسكينة تجاه الظلم والجور من الحكام، وأن ذلك ليس إقداماً للأمراء أو الحكام وإنما يمس صميم التدين وإلا أضحي الرعايا عصاة للأمراء الطغاة ولأمراء الله علي السواء، وهكذا قاد لوثر وكلفن حركة تحرير الفكر من غير تعاليم الكنيسة دينياً وليس سياسياً، غير أن الفترة اللاحقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد شهدت دفاعاً من جانب المفكرين السياسيين عن سيادة الشعب مؤكدين علي حق مقاومة الحاكم الظالم(٤١).

هوامش الفصل الثاني

(١) راجع د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلي محمد عبده، مرجع سابق ص ٩٢ - ٩٤ .

(٢) راجع جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، ١٩٩٥ ، ص ٣٨ .

(٣) جون كولر، المرجع السابق ص ٣٩ .

(٤) د. ظافر القاسمي - نظام الحكم في الشريعة والإسلام - الطبعة الثالثة بيروت - دار النفائس ١٩٨٠ .

(٥) د. محمد ضياء الدين الريس - النظريات السياسية الإسلامية - الطبعة السابعة - دار التراث القاهرة ١٩٧٩ .

راجع : ملحق الكتاب بشأن المفكرين المسلمين والنظرية السياسية في الإسلام الوسيط.

(٦) دكتور فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٠ ص ٥٧ - ٦٨ ويؤيد التأكيد الوارد في المتن من جانب فريق من الفقهاء المسلمين الماوردي، الغزالي، ابن خلدون، البغداد.

(٧) السنهوري، الخلافة ص ١٨ .

(٨) وهو ما انتهي بالدولة العثمانية حيث لم يبق من هيبة الخليفة أو الإمام شئ، وانتهي الأمر بالغاء الخلافة علي يد كمال أتاتورك ١٩٢٤ في استفتاء صوري أجرته الجمعية الوطنية التركية، ووضع أتاتورك حداً لكل هدف إسلامي شامل، ولقد كان إعراب المؤتمر الإسلامي المنعقد في القاهرة عام ١٩٢٦عن أمنيته بإعادة الخلافة - عديم الجدوي. كذلك يجب الإشارة إلي أن النظرية

السياسية المعاصرة التي ظهرت في أوربا تمثل تطوراً لآراء ومفاهيم الثورة الفرنسية وما تلاها من ظهور الأيديولوجيات المعاصرة.

والسؤال هو: هل أصبحت النظرية السياسية الإسلامية ومنذ قرون خلت رغم ما تتسم به من مرونة وصلاحية، غير ممكنة التنفيذ؟ أم أن قصوراً معيناً يعوق تنفيذ هذه النظرية في شكلها المعتدل الذي يمثل رأي أهل السنة والجماعة؟ سؤال نطرحه علي أهل الفكر وعلماء النظرية السياسية ومؤرخي النظم الإسلامية ورجال الفقه الدستوري.

ورغم أننا نبحث عن نظرية، فالنظرية التي ظل الفكر الإنساني يحاول صياغتها جمعت واتقنت صياغتها النظرية السياسية الإسلامية من أجل رخاء العالم ورفاهية الإنسان وسعادة البشر.

علي أن الحقيقة التي تجدر الإشارة إليها بهذا الصدد هي أن المسلمين قد حافظوا علي شعور بالتكافل أثبتت وجوده وقوته مناسبات متعدد في العلاقات مع أوربا القومية سواء عندما يتعلق الأمر – في التاريخ الحديث والمعاصر – بإقامة حاجز من التوسع الفرنسي في سوريا أو الإنجليزي في العراق، كما أقام المسلمون في كل مكان تقريباً مقاومة ضد تغلغل الأفكار الشيوعية، وأخيراً فإن الإسلام – وإن كان قد تعرض لهزات علي يد كمال أتاتورك عام ١٩٢٤ – فإنه احتفظ بإشراقته كاملاً سالماً في أجزاء كبيرة من أسيا وإفريقيا مسجلاً تقدماً ملحوظاً ومرموقاً بفضل المؤسسات الإسلامية كالأزهر، وغير ذلك من جهود الجمعيات الدينية والهيئات الشرعية.

(٩) سباين جـ٢ المرجع السابق، ص ٢٧١ .

(١٠) تراز الطبقلجي – الوجيز في الفكر السياسي – مرجع سابق، ص ٣٨ .

(١١) جون كولر، مرجع سابق ص ٣٩ ....إلخ.

(١٢) المرجع نفسه ص ٤٤ .

(١٣) المرجع نفسه ص ٢٨٦ .

(١٤) المرجع نفسه ص ٢٨٧ .

(١٥) المرجع نفسه ص ٢٨٧ .

(١٦) المرجع نفسه ص ٢٨٠ .

(١٧) المرجع نفسه ص ٢٨١ .

(١٨) المرجع نفسه ص ٢٨٤ .

(١٩) المرجع نفسه ص ٢٨٤ .

(٢٠) دكتور سعيد عاشور، أوربا في العصور الوسطي، ص ١٨٥ .

(٢١) سباين، م. س. ذ ص ٢٤٣ .

(٢٢) دكتور، سعيد عاشور، م . س . ذ ص ١٨٦

(٢٣) المرجع نفسه ص ١٨٨

(٢٤) دكتور طعيمة الجرف، نظرية الدولة ص ٢١١ .

(٢٥) ادوارد جيبون، اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها، جـ ٣، ص ٣٩٩ .

(٢٦) دكتور طعيمة الجرف، م . س . ذ ص ٢١٢ .

(٢٧) دكتور سعيد عاشور، النظم والحضارة الأوربية، ص ١٩٢ .

(٢٨) فينوجرادوف، النظام الاقطاعي ص ٨١ .

(٢٩) إبراهيم طرخان، الاقطاع في العصور الوسطي، بدون مكان وتاريخ اصدار ص ٢٤ – ٣٧ .

(٣٠) دكتور / حسن صعب، عام السياسة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦ ص ١٧ – ٤٧ .

(٣١) دكتور / حامد ربيع، النظرية الاسلامية (غير منشورة)، جامعة القاهرة، ص ٥٤ – ٥٨ .

(٣٢) سباين، مرجع سابق، س ٢٩٥ .

(٣٣) دكتور محمود حلمي، م . س . ذ، ص ٢٦- ٢٨ .

(٣٤) دكتور / محمد طه بدوي، المنهج في علم الاجتماع السياسي، مجلة كلية التجارة، جامعة الاسكندرية، المجلد الخامس، العدد الأول، يناير ١٩٦٦ .

(٣٥) سباين، م. س . ذ ص ٢٩٥ .

(٣٦) دكتور / أحمد محمود صبحي، نظرية الامانة لدي الشيعة الأثني عشر، ص ٤٦ - ٥١ .

(٣٧) سباين، الكتاب الثامن ص ٢٣٥ - ٢٦٤ .

(٣٨) راجع، رسالة القديس بول لأهل رومية، الاصحاح الثالث، التكوين، الكتاب المقدس.

(٣٩) دكتور حسن صعب، م. س. ذ. ص ٩٤ - ١١٤ .

(٤٠) دكتور، محمد طه بدوي، تنظير السياسة، القاهرة، المكتب المصري الحديث، ١٩٦٨ ، ص ٣٤ - ٣٧ .

(٤١) وإذا ما وصلنا إلي القرن التاسع عشر نجد أن رجال الكنيسة يرون أنه إذا ما تعسف الأمير في استعمال سلطته أو جاوز حدوده، فإن القانون الكاثوليكي لا يبيح للرعايا مقاومته مخافة أن يزيد ذلك النظام اضطراباً علي اضطرابه وأن يلحق الجماعة ضرر بسبب العصيان يفوق كثيراً ما يلحقها من جراء تجاوز الأمير لحدود سلطاته، وأنه إذا ما وصل ظلم الأمير وجوره إلي حد عدم وجود بارقة أمل في الإصلاح، فما علي المواطنين إلا الاستعانة بالصبر والصلوات انتظاراً للفرج من عند الله. بل أن البابا جريجوري السادس عشر يقول صراحة في عام ١٨٨٥ بأن زعزعة الطاعة وإثارة الفتن ليست مجرد عيب في الذات الملكية وإنما هي عيب الذات الإلهية.

أما الأفكار المعاصرة فيمكن إجمالها في كتابات اليسوعيين دفاعاً عن نفس المبادئ السابقة،

حيث لا يجوز لفرد - أيا كان الدافع - أن ينتقد أو يسب السلطان الشرعي، بل أن الشعب برمته لا يجوز له أن يخلع الحاكم بحجة أنه ظالم وطاغية، وأقصي ما يمكن الاعتراف به للشعب في هذه الحالة هو حق الالتجاء إلي مجرد مقاومة دفاعية وليست إيجابياً أو هجومية. ويضيف الفكر المسيحي المعاصر لذلك أن مواصلة الحاكم لهذا الظلم إنما هي دليل علي سيطرته علي الموقف بما لايدع بارقة أمل في نجاح الثورة، وبالتالي فلن يكون هناك من أثر سوي إثارة الاضطراب.

وربما جاءت الأفكار المسيحية المعاصرة استمرار للأفكار التي سادت في القرن الماضي حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية لا تؤيد علي الإطلاق أي ثورة شعبية أو تحريرية.

وعموماً فإن علماء السياسة المعاصرين - أو فريقاً كبيراً منهم علي الأقل يكادون يقطعون في تحريم الكنيسة لمقاومة الحكومات أيا كان شكلها، غير أن هناك استثناءات حذرة من هذا المبدأ والتي تبيح الالتجاء للمقاومة إذا لم يكن هناك مفر منها وكان الالتجاء لازماً وذا جدوي وبقدر معين وحيث إن حق المقاومة لا ينشأ إلا لإعادة النظام فإن مزاولته لا تجوز إلا إذا كانت الفرصة مواتية تماماً للنجاح ومن الثابت أن «الفكر» الكاثوليكي يضيق الخناق - بقدر المستطاع - علي حق المقاومة حتي أن رسالة البابا الصادرة عام ١٩٣٧ إلي الكاثوليك في المكسيك تحثهم علي عدم استخدام أسلوب المقاومة تجاه الحاكم إلا بالقدر اللازم لتحقيقه وبطريقة لا تسبب للجماعة إضراراً تفوق تلك التي تهدف إلي تخليص نفسها منه.

راجع فى تفصيل ذلك:

- دكتور محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائزة في المسيحية والإسلام في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي، الاسكندرية ١٩٥٢ ص ٣٧ - ٤٤ .
- دكتور / حسن صعب، علم السياسة، م. س . ذ ص ٧١ - ٨٤ .
- دكتور / محمد نصر مهنا، علم السياسة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ اصدار ص ٩٥ - ١٦١ .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

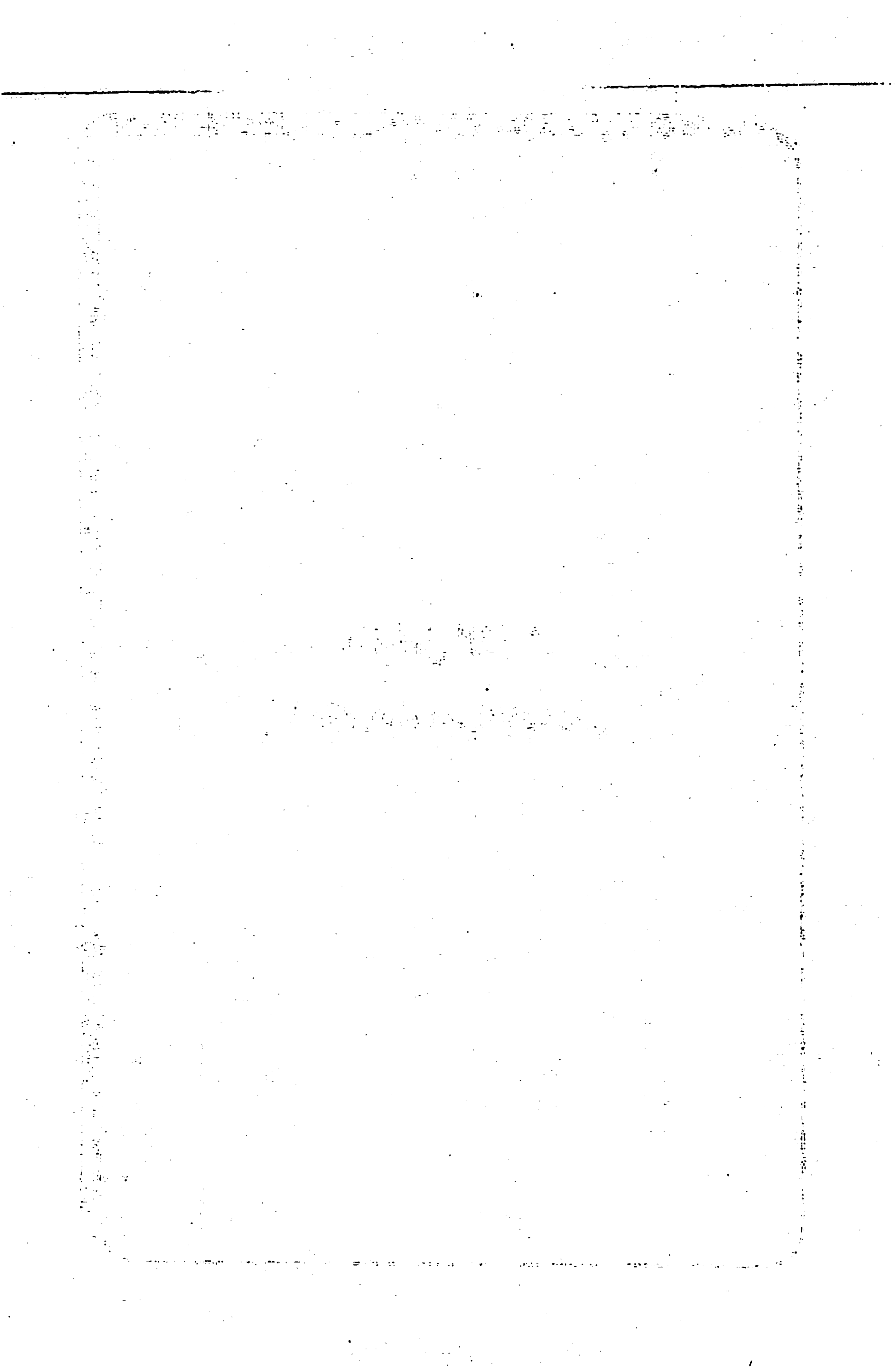
[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الثالث

الفكر السياسي الإسلامي



الفصل الثالث

الفكر السياسي الاسلامي

تمهيد:

انعكس تأثير الإسلام في عقلية العرب علي مظهرين، الأول: أن التعاليم الإسلامية جاءت مخالفة لعقائد العرب، وأما المظهر الثاني فهو أن الآسلام قد مكن العرب من فتح بلاد فارس وبلاد الروم، ومن الثابت أنهما أمتان عظيمتان حملتا مدنية راقية في هذه الفترة. وقد قضت تعاليم الإسلام بأنه إذا أراد المسلمون غزو بلد وجب عليهم أولاً، الدعوة إلي الدخول في الإسلام، فإن أسلموا كانوا وسائر المسلمين سواء، وأن لم يسلموا فإن عليهم أن يسلموا بلادهم للمسلمين يحكمونها، ويبقوا علي دينهم - إن شاءوا - ويدفعوا الجزية - ضريبة علي الرأس يدفعها الرجال غير العرب - وليس النساء - فإذا قبلوا ذلك كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وكانوا في ذمة المسلمين يدافعون عنهم ويتعهدون بالحماية[١].

ومظاهر الحضارة الإسلامية التي تركها العرب كانت بناءة بدليل أن الفتوحات الإسلامية قد خلفت تأثيرا عظمياً، حيث ارتقي العرب بهذه الشعوب، مثال ذلك عندما غزا محمد بن القاسم الثقفي شبه القارة الهندية سنة ٩٣ هـ فقد استأثر باهتمام وتقدير شعوبها ولدي مغادرته هناك ودعته شعوبها بالدموع والعواطف الجياشة وهو دليل علي اندماج العرب المسلمين بهذه الشعوب رغم أنها غريبة عنها في اللغة والتراث التاريخي والعادات فإن العرب كانوا أهل عقيدة وحضارة عريقة معاً، مما جعل الشعوب الآخري تندمج في الحضارة الإسلامية ومن الثابت أن انتشار العقيدة الإسلامية في السند والبنجاب ووسط آسيا وتغلغلها حتي الوقت الحاضر هو خير دليل -

- علي قوة الحضارة الإسلامية التي تم من خلالها بناء دول آسيا وأفريقيا، وأوربا والتي انتشر فيها الاسلام.

أولاً : أن انتشار الإسلام في العصور الوسطي يرجع إلي اتفاق الحركة الإسلامية سلوكياً مع مبادئ وقيم ومعتقدات الإسلام، لقد كانت الحركة الإسلامية في ذلك الوقت حركة فعالة، ذات أهداف، تحررية، متسامحة، رحيمة ويقظة وخاشعة لله سبحانة وتعالي.

وقد استتبع اعتبار الحركة الإسلامية كنظام سلوكي منذ انتشار الإسلام في القرون المبكرة - أن تميزت علي جميع النظم السلوكية بمعيار محدد فرض نفسه كشئ مقدس في الوحي الذي نزل علي الرسول صلي الله عليه وسلم، وكان الوحي في نفس الوقت مصدر جميع المعرفة في القرآن الكريم... (ما فرطنا في الكتاب من شئ)، وكان أسلوب تطبيقه في سنة النبي صلي الله عليه وسلم، وكان النموذج هو حضارة المدينة التي أسسها النبي صلي الله عليه وسلم، وناضلت الحضارة الإسلامية عبر عصورها المختلفة، باعتبارها عالمية النطاق وحقيقة فعالة متفوقة في الكيف والكم بمقارنتها بحصيلة عمل القوي المعادية لها، وتمثلت هذه الحقيقة الفعالة في تقديم الدين الإسلامي كنموذج لحل جميع مشاكل البشر.

لقد عاش الإنسان علي الأرض ملايين السنين، غير أن أحداث التاريخ المسجلة لا تتعدي ثلاثة آلاف عام، وحتي المئات الأولي منها تعد غامضة من وجهة نظر المؤرخين، وإيحاء القرآن الكريم وإتمام رسالة الإسلام من خلال النبي صلي الله عليه وسلم قد مضي عليه أكثر من أربعة عشر قرناً، وقد تغلب المسلمون من صحراء شبه الجزيرة العربية في الطور الأول من

تاريخهم علي المدنيات المتطورة في بلاد فارس وروما، ثم انتشروا بعد ذلك وأقاموا حضارة مزدهرة بسماتها الإسلامية المتميزة شملت الجزء الأعظم من العالم المعروف في ذلك الوقت وسادت حضارة الإسلام حوالي ألف عام[٢].

ثانياً : أمتدت دولة الإسلام قوية مرهوبة الجانب حتي نهاية حكم الأمويين وبداية حكم العباسيين - لتشمل مساحات هائلة من الأرض وأعداداً ضخمة من البشر - ربما لم تتوفر لدولة قبلها أو حتي بعدها - وقامت الدولة الإسلامية بفتوحات رائعة ونشرت الإسلام والهداية والتعمير، وشملت في هذه الفترة إقليمي جرجان وطنجارستان في بلاد ما وراء النهر، وقاربت حدود الصين، ووصلت مدن هامة من نواحي بلاد ما واء النهر في حوزة المسلمين الأوائل مثل خوارزم وسمر قند وبلخ ومرد، وفي جنوب شرقي آسيا بلغت حدود دولة المسلمين دولة المسلمين في بلاد كشمير وبلاد السند ووصلت إلي ما وصلت إلي ما يلي المغرب جنوباً من الصحراء في إفريقيا، أما من جهة الشمال الشرقي فقد بلغت الدولة الإسلامية جبال القوقاز وأرمنية وتاخمت في الشمال حدود الدولة البيزنطية، وأصبح خط حدود الدولة الإسلامية مع بيزنطة يمتد من قليقلة في الشرق ويحاذي الأطراف الجنوبية لآسيا الصغري ضمن الأراضي الإسلامية حتي طرطوس في الغرب جنوب بلاد غالة ودخلت والأندلس ضمن الأراضي الإسلامية التي اشتملت أيضاً علي كل أراضي الشمال الإفريقي من مصر إلي بلاد السوس في المغرب الأقصي.

ثالثاً : أحتك العرب عند امتداد دولتهم الكبري بثقافات متنوعة ونجحوا في التعامل معها، ومن الثابت أن الغالبية العظمي من هذه الشعوب التي اعتنقت الإسلام بعد الفتح الإسلامي لبلادها قد شكلت جزءاً من التيار الإسلامي، وامتزج العرب مع الأجناس الأخري، كما امتزجت العادات الفارسية والرومانية بالعادات العربية، وتأثرت الحياة والنظم السياسية والاجتماعية بهذا الامتزاج، وكان العرب هم العنصر القوي الفاتح فقاموا بتعديل هذه النظم بما يتواءم وعقليتهم، ولكنهم تأثروا أيضاً بالنظم الاجتماعية والحضارات الأقدم، والواقع أن الامتزاج كان قوياً فالموالي كان لهم أثر في مرافق الحياة، وأصبحت الدولة الإسلامية - بعد فتوحات أبي بكر وعمر عثمان رضي الله عنهم - مجالاً فسيحاً لأنواع أخري من الحروب مثل حرب اللغة العربية واللغات الأخري، والإسلام والديانات الأخري، والنظم الاجتماعية العربية البسيطة والنظم الفارسية والرومية، والحياة العقلية هي الأخري كان شأنها شأن هذه النظم، وامتزج العقل العربي بالعقل الأجنبي، وكما تضاربت النظم السياسية الفارسية والرومية مع النظم الإسلامية، اختفت أيضاً القوانين الفارسية والرومية - كلها كانت في حروب مستمرة، وكانت الدولة الإسلامية هي مسرح العمليات وموطن القتال(٣).

رابعـــاً :من الثابت أن العرب انتصروا في نشر الدين الإسلامي لهذه الأقطار، وظل الانتصار حليفهم باعتناق الأقاليم المفتوحة للدين الإسلامي، كما انتصرت لغة العرب وسادت الممالك المفتوحة، وانهزمت أمامها اللغات الأصلية للأقاليم المفتوحة، وصارت اللغة العربية هي لغة السياسية والعلم معاً حيث عني المسلمون بالتفكير المنظم من تشريع

وتفسير وحديث وتاريخ وسير، ولما فتح المسلمون هذه الأقاليم كان العنصر العربي هو العنصر الحاكم فتعلم وقرأ وكتب، واضطر الداخلون في الإسلام من غير العرب إلي تعلم العربية ورفع الإسلام المستوي العقلي للعرب من خلال نشر تاريخ وأحوال الأمم الأخري، وفيما يتعلق بالحياة العقلية فقد تأثرت هي الأخري بالإسلام ودعوته إلي الإيمان بالله وصفاته من وحدانية وعلم وقدرة والدعوة إلي ما في العالم من ظواهر، وانتشر علماء المسلمين في الدولة الإسلامية في عصر وقدرة الدعوة إلي ما في العالم من ظواهر، وانتشر علماء المسلمين في الدولة الإسلامية في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، بل إن رسول الله صلي الله علي وسلم فعل ذلك في مدن جزيرة العرب، فأرسل إلي اليمن وإلي البحرين وإلي مكة بعد فتحها، وكذلك فعل عمر بن الخطاب عندما توسعت فتوحاته عندما كتب إلي أهل الكوفة قائلاً: «إني بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وآثرتكم به علي نفسي، فخذوا عنه»، وأنشأ هؤلاء الصحابة والعلماء حركة التابعين وتابيعهم كان بعض حملة العلم عرباً وأكثرهم من أبناء الموالي – أبناء البلاد المفتوحة – ، واشتهر كثير من علماء مكة، والكوفة والشام ومصر[٤].

خامساً :انتشرت الحركة التاريخية – وليس المقصود بها تأليف كتب التاريخ – وإنما ما انتشر في الدولة الإسلامية من أخبار الأمم الماضية والأحداث في فترة النبوة والخلافة الراشدة، وكانت حركة نشيطة، فالرسول صلي الله عليه وسلم قد كتب إلي أمرائه وقادة سراياه من الصحابة وبلغ عدد كتابه ما يزيد علي الثلاثين – حسب

تقدير المصادر العربية - ومن أبرزهم الصديق والفاروق وعثمان بن عفان رضي الله عنهم، كما كتب له علي بن أبي طالب وخالد بن سعيد، وشرحبيل بن حسنة، ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم(٥).

وأرسل النبي صلي الله عليه وسلم جيرانه، وتحفظ المصادر مراسلاته مع أهل نجران، وكان معظمها بخط علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، كذلك كتب الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلي الملوك والحكام والأمراء يدعوهم إلي الإسلام وأرسل إليهم شعراء ومبعوثيه برسائل مكتوبة، فأرسل عمر بن أمية الضمري إلي نجاشي الحبشة، وعبد الله بن حذاقة إلي كسري فارس، ودحية الكلبي إلي هرقل امبراطور الروم، كما أرسل حاطب ابن أبي بلتعة إلي المقوقس حاكم مصر من قبل البيزنطيين، وسليط بن عمر إلي هوذة بن علي ملك اليمامة، والعلاء بن الحضري إلي منذر بن ساوي ملك البحرين.

كما كتب رسول الله ﴿ﷺ﴾ العهود، ومنها عهده إلي أهل اليمن الذي وجهه مع عمرو بن حزم، وصلح الحديبية الذي أملاه علي بن أبي طالب كرم الله وجهة، كما كتب لتميم الداري وأخوته بالشام. وتذكر المصادر التاريخية أن الزبير بن العوام وجهيم بن الصلت كانا يكتبان لرسول الله ﴿ﷺ﴾ أموال الصدقات، وأن حذيفة بن اليمان كان يكتب له خرص النخيل، وأن المغيرة بن شعبة والحصين بن نمير كانا يكتبان له المداينات والمعاملات.

وفي عصر الخلفاء الراشدين كتب عثمان بن عفان وزيد بن ثابت لأبي بكر الصديق، وكتب للفاروق رضي الله عنه زيد بن ثابت وعبد خلف، كما كتب مراون بن الحكم لعثمان بن عفان رضي الله عنه، وكتب لعلي بن أبي

طالب كرم الله وجهه عبد الله ابن رافع، وسعيد بن نجران الهمذاني كما كتب للحسين بن علي كاتب أبيه.

وقد نبعث هذه الحركة من شعور الخلفاء بالحاجة إلي تعرف أخبار الملوك في الزمم الأخري وسياستهم بعد اتساع الدولة الإسلامية وفتوحاتها، ويروي المسعودي أن معاوية ابن أبي سفيان كان يستمر إلي ثلث الليل في أخيار وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها، وبالتالي فقد ازدادت أهمية الكتابة بازدياد فتوحات الدولة الأموية، وتعددت مراسلاتها، وظهرت وظيفة الكتابة بشكل أوضح، وكان ديوان الخليفة يتولي التوقيع علي القصص ويصدر الأحكام، وكان الكاتب ينفذ ما يصدره الخليفة إليه.

تعاونت هذه الحركات واعتمد أصحاب المذاهب الدينية في تعاليمهم فيما بعد علي الفلسفة، وتعاليم الكتب، واستعان المفسرون والمحدثون والفقهاء بالشعر والأدب لتفهم معاني القرآن الكريم والحديث، واستمد المؤرخون أهم معلوماتهم من القرآن الكريم والحديث، وفي عصر التابعين ومن بعدهم قويت الحركة العلمية بسبب الفتوحات الإسلامية المتعاقبة ودخول الأمم المتحضرة في الإسلام والحاجة إلي تشريع واسع يساير الأحداث، فكثر التدوين وتطورت الكتابة بشكل واسع في العصر العباسي وكان ديوان الرسائل يضاف إلي الوزارة أحياناً، فكان الوزير هو الذي يتولي أحوال الديوان – الذي أطلق عليه ديوان الإنشاء – ويصرف أموره بنفسه، وظلت الكتابة في بغداد تستأثر باهتمام الخلفاء العباسيين إلي أن بطل رسمها بسقوط العاصمة العباسية أمام جيوش المغول عام ٦٥٦ هـ – ١٢٥٨م[٦].

طاعة الحاكم :

بالرغم من عوامل ازدهار فلسفة السياسة لدي المسلمين، فإن هذه الفلسفة لم تكن موضع عناية علماء المسلمين، بل إنها لم تأخذ عندهم مكاناً يذكر في حركتهم العلمية الكبيرة باستثناء مؤلفات تعد علي أصابع اليد الواحدة وتكاد تخلو من الروح المنهجية، وقد كان العرب مولعين بفلسفة الإغريق ومعارفهم السياسية، ويرتبط بحركات معارضة الحكام التي لازمت نشأة الدولة وظلت تلازمها، حتي لا يكاد يمضي جيل إسلامي لا يحدث من خلاله ثورة علي دولة أو مصرع لخليفة، وقد عني القرآن الكريم - باعتباره دستور الإسلام والمسلمين - بشئون السياسة قدر عنايته بالشئون المدنية، وذلك بعكس المسيحية التي فصلت بين الدين والدولة فدعت منذ البداية إلي ترك ما لقيصر لقيصر و ما لله لله.

وفي الفكر الإسلامي يري البعض أن كتابات علماء المسلمين جاءت هزيلة في هذا المجال وأن معظم هذه الكتابات جاءت بمثابة تبرير لسياسة السلاطين، وبالتالي جاءت مخالفة للإسلام روحاً ونصاً. ويعني ذلك أنه طبقاً لجوهر النظرية الإسلامية يمكن القول أنه إذا لم تتوج السلطة السياسية في الدولة الإسلامية من أحكام الشريعة وقواعدها العامة، ففي هذه الحالة تكون واجبة الطاعة والنصرة، ويترتب علي التزام السلطة العامة بقواعد المشروعية الإسلامية أن تكون واجبة الطاعة فيما تأمر به إلي القائمين علي هذه السلطة بمقتضي البيعة والأمانة وإنما يتعدي إلي الأقلية التي لم توافق علي ذلك وذلك يرجع إلي أن طاعة تبعية ترتبط طاعة تبعية ترتبط أساساً بطاعة الحكام «لله وللرسول» وهو ما يستفاد من تكرار الأمر في وجوب طاعة الله

وطاعـة الرسـول ويعني ذلك أن الطاعـة ليست واجبـة إلا في حـالة التـزام السلطة العامة بقواعد المشروعية في الفقه الإسلامي، ولا تكون واجبة الطاعة فـيمـا وراء ذلك، وإنما يكون الواجب علي المسلمين في هذه الحـالة هو الرد والانكار(٧).

وفي السنة النبوية هناك أدلة كثيرة توجب جميعها طاعة أولي الأمر من المسلمين. ومن الأدلة قـوله ﴿ﷺ﴾ : «من أطاعني فـقـد أطا ع الله، ومن عصاني فقد عصي الله، ومن أطا ع أمري فقد أطاعني، ومن عصي أمري فقد عصاني»(٨) وأيضاً قوله ﴿ﷺ﴾: «السمع والطاعة علي المرء المسلم فيما أحب وأكره مالم يؤثر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». وقوله ﴿ﷺ﴾: «اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشي»، «من رأي من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية»(٩).

وهذه الأحـاديث الثابتة عن الرسـول ﴿ﷺ﴾ توجب طاعـة الحـاكم من جانب المحكومين غير أن المقصود من هذه الأحاديث ليست الطاعة المطلقة في كل الأحوال، وإنما المقصود منها أن أعمال السلطة في مواجهة الأفراد يؤدي في أحـيان كـثيـرة إلي الحـد من نطاق الحـرية الفـردية لـهم بقـصـد المحافظة علي المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي بحيث يكون للسلطة العامة الحق المطلق في ولاء المحكومين جميعاً بطاعتهم لها، حتي مع قبول البعض قرارات السلطة العـامة، بالامتعاض أو الكراهية لوقوع هذه القرارات علي غير رغباتهم(١٠)، علي أنه إذا كان الضرر الناجم عن الطاعة يفوق الضرر المترتب علي مخالفة هذا القرارات فلا مفر من عدم اتقاء الضرر الناتج عن

طاعة الأوامر المخالفة للقانون، كما لو كانت تؤدي إلي ضياع الأمة وهلاكها، ويري البعض تأسيساً علي ذلك أن للأمة في حالة القدرة علي عدم طاعة الأوامر الحق في أن تستعمل في ذلك القوة عند الاقتضاء.

ويعني ذلك أيضاً أن هذه الطاعة لا تكون لازمة إذا كانت الحاكم المسلم جائزاً ظالماً في أحكامه ليست بحقوق الرعية، وهو ما قرره أحد علماء المسلمين من أن الله ورسوله بريئان من الحاكم الظالم، ويروي عن الإمام «علي» رضي الله عنه قوله: حق علي الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق علي الرعية أن يسمعوا ويطيعوا[١٠].

كيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد منع الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقي معه شك، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات، وبالعدل في الحكم وأمرهم أخيراً بالرجوع إلي الكتاب والسنة فيما أشكل، فإن أمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئاً إلي كتاب الله ولا إلي سنة رسوله، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون من هذه القرارات فلا مفر من عدم الطاعة اتقاء للضرر عن الطاعة الأوامر المتكلفة[١١].

وعموماً فإن ممارسة السلطة العامة المخالفة للشريعة الإسلامي يترتب عليها العديد من الجزاءات تجاه الحاكم بدءاً ببطلان ما يصدره من القرارات المخالفة للشريعة الإسلامي ومروراً يخلع الحاكم وإنتهاء بالثورة التي تكون هنا واجبة وحقاً علي أفراد المجتمع إذا لم ترجع السلطة العامة أو الحاكم عما أقدما عليه من مخالفات، ويرتبط ذلك بالطبع بنظام الحكم في المجتمع

الاسلامي من حيث قيامه علي قواعد وأسس عقائديه راسخة حيث لا يكتمل النظام إلا بها. فالحكم في الاسلام ليس مجرد قوانين أو دساتير أو نظم تطبق ويعمل بها، الحكم في الاسلام يرتبط بحلقات أخري عقائدية لا يمكن الفصل بينها.

أما هذه الأسس فإننا نجملها فيما يأتي:

القاعدة الأولي:

أن الله وحده هو خالق كل شئ، خالق الكون والناس؛ الكون بما فيه من سماء أو سماوات والأرض، السموات بما فيها وكل شئ فيها يجري بقانون خلقه الله له، من قبل ذلك فكل ما في السموات يسير بنظام دقيق لا يختل والشمس تجري لمستقر لها فكل ما في السموات من شمس وقمر ونجوم لا يحصيها إلا الله وكواكب أخري، ثم طبقات السموات، فكل ذلك مسار ونظم وقوانين، ولذا نراها لا يصطدم بعضها مع البعض ولا يتناقص رغم اختلافها ورغم تباينها لأن الخالق لذلك كله واحد لا شريك له.

وكذلك الأرض فكل ما عليها وكل ما في باطنها من يابس وماء وجبال وزرع وما يعيش فوق سطح الأرض وما يعيش باطنها وما ليس فوق يابسها وما يعيش في مياهها، كل في مساره ونظامه ووفق قوانين دقيقة خلقها الله له لا تعارض بينها ولا تصادم، وكل ذلك يسير منذ أن خلق الله السموات والأرض إلي أن يرثها ومن عليها مصداقاً لقوله تعالي: «إن نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون».

القاعدة الثانية:

ما دام خالق الكون إله واحد لا شريك له، فلا يمكن أن تصطدم أي من تلك القوانين بعضها البعض، لا تلك التي في مجموعات متشابهة مع بعضها ولا بينها وبين المجموعات الأخري غير المتشابهة لها.

والناس والبشر خلقها الله فوق هذه الأرض، لها قوانيها ونظمها التي تسير بنظام دقيق، فلا يستطيع الانسان أن يسير في الهواء أو علي الماء، لأن قانون خلقه غير ذلك. ولا يستطيع أن يعيش بغير هواء، كما أنه يشرب الماء ليعيش، لابد للإنسان أن ينام ليلاً ويعمل نهاراً، أي أن الإنسان وقوانين خلقه مرتبطة بدورها بقوانين الكون الأخري.

كيف يحسب الإنسان أيامه أليس بتبادل الليل والنهار وهما يسيران وفق قوانين يمكث الطفل في بطن أمه تسعة أشهر، كيف تحسب هذه الأشهر، أليس بقانون الليل والنهار إن الإنسان يعيش علي طعامه من النبات وأسماك البحار ولحوم الحيوان، وكل ذلك النبات والأسماك والحيوان، لها قوانيها الكونية، إذا يرتبط قانون تنظيم الانسان بالقوانين الأخري لكل مخلوقات الله في الكون، والكل يسير في تناسق ونظام.

القاعدة الثالثة:

تأسيساً علي ذلك، فإنه لو خرج قانون عن هذه العجلة الكبري أو هذا النسق الكلي للكون .... ماذا يحدث؟؟ سوف لا يكون لأنه يصطدم مع بقية القوانين والنظم.... هل تشعل النار في الماء؟ هل يعيش الإنسان

بغير هواء أو ماء؟ هل يطير الإنسان كما يطير الطير، هل تسير السفينة علي الماء لو خرقت؟

إذن فلابد لكل مخلوق إنسان أو جماد أو حيوان أن يسير في مساره الذي خلقه الله سبحانه وتعالي له والاّ لن يكون.

القاعدة الرابعة:

طالما أن كل شئ بقانون خلقه الله سبحانه وتعالي له فلحياة الناس فيما بينهم قانون، يرتبط ببقية قوانين الكون وهو ما يسمي بقانون الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

فالناس بفطرتهم السليمة يهتدون إلي الحق والصدق، وإلي العدل والمساواة..

ويعني ذلك أن القانون الذي وضعه الله للناس والقرآن الكريم الذي أنزله ليحكموا به هو من فطرة الله التي ترتبط بكل ما خلقه الله في الكون. فنظام الحكم في الأسلام نظام فطري يمثل حلقة مع كل تلك الحلقات الكبري الكونية، لذلك فهو أزلي باقٍ لأنه يرتبط بفطرة الناس.

القاعدة الخامسة:

حيث أن هذا القانون السماوي الذي يحكم بين الناس صالح لكل زمان ومكان، فلابد أن يكون مرناً في الحدود التي وضعها الله ليساير كل عصر، وفق مصالح الناس دون المساس بالقواعد الأساسية للعقيدة الإسلامية.

وتجدر الاشارة أن نظام الحكم بين الناس جاء في حوالي مائتي آية فقط من آيات القرآن الكريم، وكلها عامة، لكي يري الناس في كل عصر من زمانهم ما يناسبهم وما يتفق مع صالحهم، دون أن يصطدموا مع القواعد الأساسية للإسلام التي وضعها لنظام الحكم.

وعموماً فأن الله تبارك وتعالي هو الخالق وحده لهذا الكون والكون مكون من مخلوقات في مجموعات متشابهة وغير متشابهة. وكل ذلك يسير وفق نظام وقانون بحيث لو اختل أحد هذه القوانين لاختل النظام الكوني كله لارتباطه ببعضه البعض. والناس والبشر إحدي هذه المجموعات الكونية لها قوانيها ونظمها التي وضعها الله لها وهو الإسلام الحنيف. ولأن كل هذه القوانين من صنع الله تعالي فهي تسير مع بعضها البعض في انسجام ووئام دون تعارض ولا تصادم. ونظام الحكم فرع من فروع أحكام الإسلام، لو لم يسر المسلمون عليه تفسد حياتهم ويضل طريقهم.

الدولة:

تتكون الدولة في الاسلام علي أساس حقيقي وليس افتراضياً أو تصورياً أو تفسيرياً أو فلسفياً كما فعل فلاسفة الغرب أمثال توماس هوبز وچان چاك روسو. إن الدولة في الاسلام تتكون بعقد البيعة بين المسلمين مواطني المجتمع وبين رأس الدولة أو سلطتها، لتقوم سلطة الدولة بتطبيق شريعة الله بين الناس، فإن خرجت سلطة الدولة عن هذا الهدف أو عجزت عنه فتعتبر سلطات لا غية لا مفعول لها، ويبايع المجتمع غيرها فمن يري فيها . القدرة علي تحقيق هذا الهدف.

أما من الذي يقوم بهذه البيعة، فلا شك أنهم أكثر الناس إيماناً بهذا الدين الذي يطبق عليهم وأرجحهم عقلاً وأكثرهم علماً وفقهاً. أما كيف تتم هذه البيعة، أو كم عدد من يقومون بها، أو يقوم بها البعض عن الآخر، أو يقوم بها الجميع، أو كيفية آدائها، فكل ذلك من الأمور التي يجتهد فيها المسلمون وفق الصالح العام وتحقيق الهدف الأسمي. إذا فالمجتمع الإسلامي. أو الدولة الإسلامية تقوم علي أسس عقائديه وهي تطبيق شريعة الله بين الناس. وقد عرف أن الدولة الإسلامية هي التي يسكنها المسلمون ويطبقون فيها شرع الله.

وهنا تتميز الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول، إذ القوانين الإسلامية المطبقة، لا تتمتع برضا الشعب فحسب، بل هي عقيدة تتأرجح في صدره وتعيش في وجدانه، يسعد بها وبوجودها.

ومن هنا لم يكن هناك حاجة في المجتمع الإسلامي إلى تلك المناقشات الفلسفية المفترضة من قبل فلاسفة الغرب وهو هل سلطة الدولة أو رأسها طرف أم غير طرف في هذا العقد بين المجتمع وبينه. إذ أن المجتمع الإسلامي أني برأس الدولة هذه أو سلطتها خادماً لها، منفذاً لرغبتها، محققاً لتطبيق شريعتها شريعة الله. ثم هذه السلطة التي تتمثل في الحاكم ما هو إلا واحد من المجتمع الذي يؤمن بهذه الشريعة، ومن ثم فهي تطبق علي أي مواطن مسلم، بل يكون هو المثل الأعلي في احترام قواعد الشرع وتجنب نواهيه والحديث الشريف يقول. «والله لو سرقت فاطمة بنت محمد، لقطع محمد يدها».

وهناك شروط يري الفقهاء توافرها في الإمام الذي يتولي سلطة الدولة وهي الشروط اللازمة لممارسة زمام الحكم، والتي بدونها لا يستطيع أن يقوم بواجباته ومن هذه الشروط «و» الصفات ما يلي:

١- أن يكون رجلاً لا أمرأة، لأن هذا العبء لا يقدر عليه كثير من الرجال فما بال النساء. ولقول رسول الله صلي الله عليه وسلم «لن يفلح قوم ولو أمرهم أمرأة»[١٢].

٢- أن يكون مسلماً فلا يعقل - أن يقوم علي تطبيق شريعة الله رجل غير مسلم، بل يشترط أن يكون من المؤمنين الأتقياء، وكذلك ولاة الأقاليم.

٣- أن يكون عاقلاً لأن توافر شرط العقل لابد منه لصحة أداء العبادات من صوم وصلاة وغيرها فما بال القيام علي تطبيق شئون الدولة من دفاع وإقامة الحدود وقيادة الجيوش !!

٤- **العدالة**: فلا يجوز للوالي أن ينحاز نحو قبيلته أو عشيرته، وأن يكون عدلاً بين الناس، بلا تفرقة بينهم.

٥- **العلم**: إذ كيف يتولي أمر دولة رجل جاهل وأمور الدولة العصرية لا تحتاج إلي القراءة والكتابة فحسب بل علم بأحوال الدول الأخري ومذاهبها و علم بما يجري في العالم من حوله وما يسوده في النواحي السياسية، والاقتصادية، والدفاعية حيث يجب أن يكون إمام الدولة الإسلامية علي علم بالقوانين والأعراف الدولية التي يحتكم إليها المجتمع الدولي. وأن يكون ملماً بأحداث الدنيا ساعة بساعة. وهذا قليل من

كثير مما يجب أن يتوفر لدي الحاكم للدولة الإسلامية في عصرنا الحاضر.

٦- أن يتمتع الحاكم بصفات عامة هي صفات المؤمنين من الشجاعة والصدق والإخلاص والنجدة والمروءة.

٧- أن يكون الحاكم صحيح البدن قوي البنية ليتحمل مشاق الحكم.

٨- لا يشترط في رأس الدولة الإسلامية نسب أو إنتماء معين لقبيلة أو جماعة أو حزب طالما توفرت فيه الشروط السابقة.

المبادئ (الدستورية) :

١- الشورى :

يقول الله تعالي «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون» (الآية ٣٨ سورة الشوري)

«فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين» (الآية ١٥٩ آل عمران)

ويقول الرسول {ﷺ} ما ندم من استشار، ولا خاب من استخار».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله».

والشوري تكون في كل أمور الدولة ولا تقتصر علي ناحية دون أخري. أما أهل الشوري فهؤلاء يختلفون من زمان لآخر وفق مصالح المسلمين إلا أنه يجب آن يتوفر في أهل الشوري ما يأتي:

أ- أن يكونوا علي صلة بالقضية المطروحة أمامهم، وأن يكونوا قد لمسوها وتعاملوا معها.

ب- الإخلاص وانكار الذات وعدم إتباع الهوي، فلا يصلح للشوري أولئك الذين يقدمون مصالحهم الشخصية علي الصالح العام للمسلمين.

جـ- أن يكون أهل الشوري من العلماء وليسوا من الدهماء فالعلماء هم الذين يعرفون حدود الله ومصادر التشريع الإسلامي.

د- أن يدرك أهل الشوري خطورة وأهمية عملهم، فبمشورتهم تصدر القواعد والقوانين التي تظل زمناً طويلاً وتصبح ساريةالأجيال قادمة.

أما كيفية تكوين أهل الشوري أو جماعة الحل والعقد كما تسمي أحياناً في كتب الشريعة، فهذه ليس لها قاعدة ثابتة، بل هي من الأمور المرنة التي تساير العصور المختلفة وتتلاءم معها. فقد كان أهل الشوري في أول الدعوة الإسلامية من الصحابة الكرام الملازمين للرسول صلي الله عليه وسلم، والذين سارعوا بالإيمان به واعتناق الاسلام وهذا شئ يتفق تماماً مع هذا الوضع. فلما انتقل صلي الله عليه وسلم إلي المدينة شملت المشورة الأنصار من قادة الأوس والخزرج بجانب المهاجرين الذين ضحوا بكل ما يملكون وهاجروا مع الرسول الكريم ﴿ﷺ﴾.

ولما كان الاسلام صالحا لكل زمان ومكان فإن الشوري في الدولة الاسلامية في العصور الحديثة تكون علي أشكال مختلفة، ومتعددة في وقت واحد. فقد يكون هناك مجلس مصغر محدود يقدم الشوري لرئيس الدولة، بجانب مجلس عام يزاول هذه المشورة في شكل مراقبة أعمال الحكومة. وقد

تختلف طريقة تشكيل وتكوين أهل المشورة باختلاف العصور وباختلاف الأماكن ومجموع الناس، والمواطنين الذين يستفيدون من ثمار المشورة في ابداء الرأي. فإذا كانت تلك الجموع من أهل المنطقة علي وعي جيد معرفة صحيحة بأمورهم، كان اختيارهم لأهل الشوري محققاً لأهدافه وأغراضه، وإن كانوا علي غير ذلك من الوعي والمعرفة والعلم، بل أن البعض منهم يتمتع بذلك دون الآخرين، اقتصر اختيار أهل الشوري علي أهل العلم والمعرفة دون غيرهم.

وطالما كانت نصوص الشريعة السمحاء مرنة،علي هذا النحو فإنه يراعي عند اختيار أهل الشوري تحقيق الهدف المرجو من المشورة بالطريقة التي تحقق مصالح المسلمين في كل زمان ومكان.

٢- العدالة:

ليست العدالة هي تلك التي في ميادين القضاء فقط، بل هي تلك التي تشكل مختلف أشكال العدالة في كل ميادين الحكم والإدارة.

ويعرف علماء الفقه الإسلامي «السياسة العادلة» بأنها الأحكام والتصرفات التي تعني بإسعاد الأمة، وتعمل علي تحقيق مصالحها، وفقاً لمبادئ الشريعة وأصولها العامة، غير متأثرة بالأهواء والشهوات[١٤].

والعدالة من الشروط العامة التي يجب توافرها في الإمام الحاكم والآيات القرآنية الآتية خير دليل علي ذلك.

«إن الله يأمر بالعدل والإحسان» «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين

بالله، شـهداء بالقسط ، ولو علي أنفسكم أو الوالدين أو الأقـربين» وقـوله تعـالي: « إن الله يأمـركم أن تؤدوا الأمـانات إلي أهلهـا، وإذا حكمـتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» وإن حكمت فـأحكم بينهم بالقسط، إن الله يحب المقسطين».

ومن الأحـاديث الشريفة بهذا الخصوص: «أحب الناس إلي الله تعـالي يوم القيامة إمام عادل» (الترمذي)

وقوله تعـالي «ولا يجرمنك شنآن قوم علي ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتـقـوي» أي أن العـدالة فـرصـة علي كل من تولي سلطة، سـواء كـانت تلك السلطة متمـثلة في رأس الدولة، أو المنطقة أو الجـهة ثم إن العدالة يجب أن تقوم حتي علي النفس أو الوالدين أو الأقربين «وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قـربي» ثم إن العـدالة يجب كـذلك أن تكون حـتي مع الأعـداء ولا يجـوز أن يمنعها أو يعوق تحقيقها غضب أو خصومة.

ومـا دمنا نتحدث عن العـدل وفـرصـتـه، نتـحدث عن الظلم الذي يقابل العدل وحرمته في الإسلام مصداقاً للاحاديث الشريفة الآتية:

«أحب الخلق إلي الله إمام عـادل، وأبغضـهم إليه إمام جائر رواه أحمد والبزار «ياعبادي إني حـرمت الظلم علي نفسي، وجعلته بينكم محـرماً، فلا تظلموا «رواه مسلم» .

«اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة» رواه مسلم وأحمد.

٣- المساواة:

الشرط الثالث في مبادئ الدولة الإسلامية هو المساواة. والمساواة تعني وتقصد نواحي كثيرة منها المساواة أمام القانون، وهذا يعني بدوره أن يطبق قانون الدولة علي المواطنين جميعاً لا يستثني منه أحد، ولا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم، ولا بين غني وفقير، ولا قوي ولا ضعيف.

وقد قال أبو بكر رضي الله عنه حينما تولي الخلافة «الضعيف فيكم قوي عندي حتي آخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتي آخذ الحق منه إن شاء الله».

كما كتب عمر لأبي موسي الأشعري «آسي بين الناس في وجهك، وعدلك ومجلسك، حتي لا يطمع شريف في جيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك» وقول الرسول ﴿ﷺ﴾ فيما يرويه البخاري:

«إنما أهلك من كان قبلكم، لأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».

والاسلام أو دولته لا يساوي بين المسلمين وحدهم، بل يساوي بين المواطنين مسلمين وغير مسلمين. وتبلغ المساوة في الدولة الإسلامية ذروتها، حينما يترك للمسيحيين واليهود المواطنين في الدولة الإسلامية أن يحتكموا إلي دينهم في مسائل الأحوال الشخصية، لأنها تتصل بعقيدتهم، ولا تفرض عليهم الدولة الإسلامية قانون أحوالها الشخصية للمسلمين.

وتأخذ المساواة في الدولة الإسلامية شكلاً أخر وهو المساواة أمام فرص العمل: فلا يجوز أن تستند الأعمال والوظائف وطرق الكسب لفئة دون أخري، أو لمن كان له حظ أوفر في التحاليل أو القرابة إنما يشترط شروطاً عامة تتفق وأداء الوظيفة ومن مظاهر المساواة كذلك أن الإسلام يقارب بين الأغنياء والفقراء فيأخذ من أولئك الأغنياء ليعطي الفقراء، وليست هذه مسئوليات المواطنين وواجبهم وحدهم بل واجبات الدولة أن تقوم بذلك العمل بما فرضه الله من زكاة.

٤- الحريات العامة:

لا نجد تعريفاً للحريات أقوي وأشمل - لا في التعريفات الحديثة الأوربية ولا عند فلاسفتهم. ولا في التاريخ القديم والحديث - للحريات غير ذلك الذي عبر عنه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حينما وجه خطابه أو كلماته لعمرو بن العاص في تلك الواقعة الشهيرة بين ابن عمرو وأحد أقباط مصر «............ متي استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً فالحرية تولد مع الإنسان يكتسبها فور خروجه إلي الدنيا، فهي صفة ملازمة له، خلقها الله معه، تعيش معه إلي أن يموت فليست الحرية في الاسلام من الدولة أو من أحد، ولم يكتسبها الإنسان من دستور أو قانون، هل يكسب الدستور أو القانون الإنسان نعمة البصر أو السمع أو الفكر !! ؟ وإنما مهمة الدولة ودستورها وقوانيها رعاية وحماية هذه النعم التي خلقها الله للإنسان. وتنقسم الحريات إلي أنواع منها:-

أ- حرية التنقل: إذ للإنسان الحق في أن يتخذ مأواه أنا شاء، طالما رأي في ذلك مصلحته، وكسب معيشته، وإن تقييد هذا النوع من الحرية

يعتبر عقاباً، ولما كان التنقل مظهراً من مظاهر الحرية الشخصية، ولو لم يزاوله الإنسان، إلاّ أنه يعرف أنه يستطيع أن ينتقل كيفما شاء فإن ذلك يكسبه سعادة ورضي.

وقد رأينا الأمام الشافعي يحث علي التنقل في أبيات من الشعر:

سافر تجد عوضاً عمق تفارقه   وإرضي فإن لذيذ العيش في النصب
إني رأيت وقوف الماء يفسده   إن سال طاب وإن لم يسل لم يطب
والبتر كالترب ملقي في أماكنه   والعود في أرضه نوع من الحطب

والتنقل يكسب الإنسان خبرة ومعرفة ووقوفاً علي طباع الناس والبلدان والسياحة هذه من أسمي أنواع الحريات التي يتمتع بها المواطن المسلم في دولته الإسلامية.

والتنقل ضرورة من ضرورات الحياة وخاصة في عصرنا الحديث، فقد يكون التنقل لاكتساب العلم وكسبه، أو في اكتشاف البلاد والأماكن وهو ضرورة أيضاً للعلماء والفقهاء، لينشروا تعاليم الإسلام والعلوم الهامة. وكم يستفيد العلماء من هذا الترحال، فيضيفوا إلي علمهم أشياء لم يكونوا علي علم بها من قبل، أو يغيروا بعضاً أو يطوّروا شيئاً منها. والإمام الشافعي رائد في هذا المجال، فحينما انتقل إلي مصر أدخل تعديلات علي مذهبه أهل مصر غير تلك التي نادي بها في العراق.

ب- **حرية الأمن:** حرية الأمن تشمل أقامة الحدود والتعاذير والحكم في القصص حياة بأولي الألباب. فإذا أخذ الظالم عقابه ونال جزاء ظلمه

يأمن الناس ويطمئنوا أن الحياة ليست فوضي وأن المعتدي يوقفه القانون ويردعه، فيأمن الإنسان علي نفسه وماله وعياله.

جـ- **حرية المسكن**:أو حرمة المسكن، أي أن للمساكن حرمتها فلا يدخلها أحد بغير إذن صاحبها، ولا يجوز مهاجمة المساكن حتي من قبل رجال الشرطة، إلا بإذن من القضاء. اذا كانت هناك جريمة. فبيت الإنسان قلعته التي تحميه وتستره وعائلته لذا يكسبها الإسلام مناعة وحصانة «يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتي تستأنسوا وتسلموا علي أهلها، فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوا، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكي لكم.........»

«ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها........» أتوا البيوت من أبوابها»

«ولا تجسسوا ....».

كل هذه الآيات القرآنية الكريمة تدل علي أن الاسلام يعطي حرية وحركة لمأوي الإنسان، الذي يسكن إليه وفيه «والله جعل لكم من بيوتكم سكنا».

وإذا لم تصن المساكن بحرمتها، لا يأمن الناس علي أنفسهم ولا أهليهم».

د- **حرية الرأى**: لم يكفل الإسلام حرية الرأي فحسب، بل جعلها واجباً، ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر» «ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

وقول الرسول الكريم (ﷺ) «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر».

وحرية الرأي يفرضها الإسلام، ليظل مجتمعه محافظاً علي أسسه متطوراً في مسيرته، فلو سكت الناس وجبنوا عن الكلام والنقد والأمر بالمعروف وتوضيح أخطاء الحكومة، لضل المجتمع .

وحرية الرأي تكسب الإنسان ثقة في نفسه، واحتراماً لشخصه، وهذا حق من الحقوق التي أوجبها الإسلام- فالمجتمع الذي يخرص الألسن ويصادر حريات الرأي في أشكالها المختلفة المكتوبة والمسموعة والمرئية، هو مجتمع كتب عليه الفناء، لأنه مجتمع فئة قليلة من الناس وليس مجتمع جميع المواطنين.

والإسلام حينما يبيح حرية الرأي فإنها لكلمة الحق والدفاع عن الحق ومنع الظلم - ودرأ المصائب التي تنبه إليها حرية الرأي، وبجانب ذلك يحرم الإسلام الجهر بالولاء إلا من ظلم، فليست أعراض الناس ولا الكشف عن سواءاتهم من حرية الرأي في شئ، كما لا تعني حرية الرأي الحد من حرية رأي الآخرين.

وحرية الرأي التي أوجبها الإسلام، تفتح المجال أمام العلماء ليعبروا عن ارائهم واجتهاداتهم، وتسمح لغيرهم بنقدها ليتطور العلم وتتسع أبوابه، ويكتب فيه الفقهاء والعلماء. فالتصور التي يتصف بالطغيان، لا يري العلم فيها باباً، وتسكت الأقلام وينتشر الجهل والنفاق.

حرية العقيدة الدينية :

تعني حرية العقيدة أنه «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي» فالمسلم يؤمن عن عقيدة وإقتناع، ولا يكره علي شئ من ذلك، وغير المسلم لا يجوز إكراهه علي اعتناق دين معين «أفأنت تكره الناس حتي يكونوا مؤمنين».

ويطلق الإسلام العنان للفكر والعقل ليتأمل في خلق الله، فيؤمن الانسان عن عقيدة واقناع...... «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض» « وإذا قيل لهم ابتغوا ما أنزل الله، قالوا نتبع ما ألقينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون».

وقد سبقت الإشارة كيف ذاقت القرون الوسطي من ويلات الحروب الدينية وعدم التسامح حتي بين مذاهب الدين المسيحي، حتي ذهب كل فريق بكنائسه التي تميزه عن المذهب الآخر، والتي مازالت حتي وقتنا الحاضر في جميع أنحاء أوروبا.

وليس الكفر بعد الإيمان أو الردة ما يسمي بحرية العقيدة، لأن الإيمان صحيح والذي يكون عن تدبر وتعقل وتفكر، يحفظه الله تعالي في صدر صاحبه لا يرتد عن الإسلام إلاّ من دخله منافقاً، وبذلك تكون عقوبته الإعدام.

والدولة الإسلامية تفتح صدرها للأديان الأخري، لتعيش فيها آمنة مطمئنة، متساوية مع المسلمين في الحقوق والواجبات، وتحترم معابدهم بل تقيمها لهم.

الحريات الاجتماعية:

وتشمل الحريات الاجتماعية: **حرية تكوين الأسرة**

وحرية التعليم

أما حرية تكوين الأسرة، فإن الإسلام يفرضه ويوجبه علي كل مسلم عاقل بالغ، إن أن الأسرة المسلمة نواة المجتمع المسلم ولبنته الأولي، وتكوين الأسرة حصن للمسلمين وعفة، ترقي بهم عن الفواحش التي تفسد المجتمعات وتفتت أواصرها. وهذا حق لكل مواطن، فلا يجوز التصدي له بصعوبات أو عقبات بل المساعدة المالية وتقديم المسكن الملائم، وضمان مستوي العيش اللائق، لكل من أراد أن يكون أسرة. وبجانب ما أوجبه الإسلام من الحق في تكوين الأسرة، فإنه لا يسمح بتفريق الأسر، ولا يجيز أي قانون أو نظام يفرّق بين أعضاء الأسرة الواحدة، بل يوجب جمع شمل الأسرة، حتي في الجهاد لا يجبر أن يبتعد المجاهد عن أهله مدة طويلة. كما لا يجيز الإسلام، أن يعمل الرجل في مكان غير الذي تسكن فيه أسرته ولا أن يبتعد أولاده ولا زوجته عنه. وإن كان المواطن قد تزوج من دولة أخري، فمن واجب الدولة الإسلامية أن تجمع شمل أسرته، وأن يسمح لزوجته وأولاده بالاستيطان معه في الوطن المسلم، دون عقبات أو صعوبات، فإنه حق له لا يجوز المساس.

وحرية التعليم في الدولة في الدولة المسلمة حق لكل طفل بلغ السن التي تؤهله لتلقي الدروس، بل ومساعدته وتقديم كافة المعونات والتسهيلات له

ليتمكن من تلقي دروسه في يسر وأمانة. فلا يجوز أن تبتعد المدرسة عن بيته مسافة تعوقه عن الحضور والوصول إليها.

كما لا يجوز أن يكون المال عائقاً في سبيل تلقي الدروس، بل تقدم له المساعدات التي تغنيه وتغني والديه عن إرسال حبيبهما للعمل، حتي يتم المراحل الأساسية من التعليم. وقد تفرض الدولة عقوبات علي والد طفل لا يبعث بإبنه إلي المدرسة متي بلغ السن التي تؤهله لذلك، والذي تحدده الدولة.

وحرية التعليم تعني كذلك نوع وكيفية التعليم التي يريدها الآباء لأولادهم، فلا يجبرون علي تلقي تعليم معين، اللهم إلاّ إذا وضعت الدولة الاسلامية مراحل أساسية لكل المواطنين.

كما أن حرية التعليم تعني ألاّ يفرض علي الطالب دروس في عقيدة غير عقيدته، فمن هو مسيحي أو يهودي يتلقي دروس الدين في عقيدته من مدرسين لهذه العقائد، بل ولا يجوز حرمانهم من تخصص دروس من الطلاب لهم، مهما كانت قلة عددهم ،أسوة بغيرهم من الطلاب.

والوالدان أحرار في اختيار التنشئة التي يريدونها لأبنائهم ونوع التخصص الذي يبنيانه لهم، وفق الشروط العامة التي تضعها الدولة، وفي إطار الخطة التعليمية العامة التي ترسمها السلطات القائمة علي التعليم، إذ يعتبر ذلك من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته، ولا الخروج عليه.

الحريات الاقتصادية:

وتشمل الحريات الاقتصادية: **حرية التملك**

وحرية العمل

أما حرية التملك، فيمكن اجمالها في أنه لكل شخص أن يمتلك ما يشاء مما لا يحرمه الدين بالوسيلة الحلال التي يبيحها الإسلام، وللدولة حماية تلك الملكية من الاعتداء عليها أو سلبها أو الاستيلاء عليها أو علي جزء منها والتملك بشريعة الإسلام للناس، فهو يتفق وغرائزهم فالناس يحبون أن يمتلكوا، ليعملوا فيما يملكون، فإن كانت تلك الملكية أرضا فان لمن يملكها الدافع علي زراعتها أو استصلاحها أو بنائها أو تأجيرها أو استغلالها فيما أحل الله، أما إن عمل في غير ما يملك فقد ذلك الدافع الذي يحثه علي العمل، لأنه يعمل فيما يمتلك غيره سواء كان فرداً أو جماعة أو الدولة نفسها، كما في النظام الشيوعي والإسلام لا يحد تلك الملكية، طالما أدت ما عليها من فروض، وطالما كانت من حلال، والإسلام حينما يبيح ذلك، لا يزيد الأثرياء ثراء ولا الفقراء فقراً، كما يري ذلك السطحيون، لأن الإسلام بنظامه الحكيم الدقيق في المواريث، يفتت من ناحية أخري تلك الثروة، والمالك لها والجامع لها سعيد بذلك، لأنها توزع علي ابنائه وأهله، ولو فتتت ووزعت الثروة بغير ذلك الطريق الطبيعي الفطري ما كان هناك حافز للعمل ولا لاكتساب الثروات ولا التملك ومن ناحية أخري فإن علي هذه الثروات المملوكة للأفراد، حق معلوم للسائل والمحروم، فيما يفرضه الإسلام من زكاة عليها.

وحق العمل أو حرية العمل، هذا نوع آخر من الحريات الاقتصادية إذ للمواطن في الدولة الإسلامية، أن يعمل وأن يختار نوع العمل الذي يكتسب منه رزقه، ولا يجوز إجبار أحد علي نوع معين بذاته من العمل، خاصة إذا توافرت فيه الشروط المطلوبة اللازمة لهذا العمل، إذ لا يجوز مثلاً أن يعمل بمهنة الطب إلاّ من درس الطب وتدرب عليه، وهكذا في كل التخصصات الأخري. وعلي من يريد أياً من هذه الأعمال أن يستوفي شروطها المطلوبة وفق نظام الدولة من دراسة وخبرة وبديهي أن يكون العمل المسموح به في المجتمع الإسلامي في المجالات الحلال غير المحرمة.

الحريات السياسية:

وتعني الحريات السياسية كل ما يتعلق بالأمور السياسية في الدولة الإسلامية فطبيعة تكوين المجتمع الإسلامي، هو مشاركة المواطنين في العمل السياسي، بدءاً باختيار رأس الدولة، إلي إبداء المشورة والنصح السياسي، إلي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ففي مجال الاختيار لرئيس الدولة فللمواطن الحرية الكاملة في اختيار أو انتخاب من يراه صالحاً لهذا المنصب، ويؤمن هذا الاختيار من كل النواحي، حتي يكون المواطن حرا أميناً في انتخابه فهو يختار بطريقة سرية وأن لا يطلع علي اختياره أحد، حتي تلك البطاقة التي يختار بها تخلو من اسمه أو توقيعه.

ومن الحريات السياسية كذلك انتماء المواطن للحزب السياسي الذي يقتنع ببرنامجه ومنهجه فيما يقدم للمجتمع المسلم من خدمات وإصلاحات

وتطور ونهوض وإسعاد للأمة. كما أنه من كمال تلك الحريات أن تحترم رغبة الآخرين في الانتماء إلي أحزاب أخري أو تكوينها وأنه من المعروف أن الدولة الإسلامية لا تقف عقبة ولا تمنع تكوين أو تأليف مثل تلك الأحزاب، طالما كانت أهدافها بناءه لصالح المجتمع الإسلامي، ولا تتعارض مع مبادئ الإسلام، ولا تعمل علي تقويض الأمة المسلمة، ولا إهدار الأخلاق والمثل التي يبني عليها بناء المجتمع الإسلامي.

كما أن الحرية السياسية تشمل فيما تشمل وجوب إبداء المشورة والنقد السياسي إذا رأي إعوجاجاً أو خطأ. إذ لا يجوز للمواطن المسلم أن يسكت عن انحراف سياسي يراه، بل يبدي رأيه كلاماً أو كتابة أو تعبيراً بالشكل الذي يراه، منتقدا هذا الخطأ وبالطريقة السليمة الصحيحة التي تتفق مع قوانين البلاد ونظمها، ولا تصلح انحرافات بانحراف أكبر وأخطر علي الدولة.

والسياسة في الدول إن لم يتسع صدرها للنقد البناء، لن تتطور، ولن تحقق لأمتها إصلاحاً ولا سعادة، وطالما أن السياسة في الإسلام ليست حكراً علي أحد دون أحد أو فئة دون أخري لأنه سعادة الجميع، فيجب أن يشترك في بنائها الجميع، بالطريق المنتظم.

مسئولية أولى الأمر:

المسئول أو رأس الدولة أو الذي تولي السلطة في الدولة الاسلامية، ليس ذا وضع خاص يتصل بآلهة أو معبودات معينة كما في الفكر الثيوقراطي، الذي ينسب السلاطين إلي بعض الآلهة أو الكواكب أو غيرها. إنما الذي يتولي السلطة في الدولة الإسلامية، فانه يتولاها باختيار الامة له،

والامة هي الذي تنحيه عن السلطة اذا خرج عن الشروط التي بايعته عليها.

من أجل هذا فإن الحاكم في الدولة الإسلامية مسئول مسئولية كاملة أمام الله وأمام المجتمع. ولا يتمتع الحاكم بأي مميزات تعفيه من المسئولية، فيخضع للقانون الذي يطبق عليه كما يطبق علي أي فرد في المجتمع. والحاكم مسئول عن تطبيق شريعة الله وإقامة الحدود والعدل في الدولة الإسلامية، ويحاسب إن هو قصّر في هذه الواجبات أو بعضها، كما أن الحاكم مسئول عن تقصير من دونه من الوزراء أو أصحاب السلطة في الأقاليم إن لم يحاكمهم أو يعزلهم إن أهملوا في سلطاتهم ومسئولياتهم مصداقاً للحديث الشريف «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ولم يحدد الإسلام فترة زمنية معينة لبقاء الحاكم، فالعبرة الأساسية هي تلك الشروط التي سبق ذكرها ومدي توفرها في الحاكم، وبالتالي فهو مسئول طوال هذه الفترة التي يتولي فيها الحكم وإن فقد بعضا من تلك الشروط فيصبح غير لائق بالسلطة وبالتالي يجب عزله وبيعه غيره من المؤمنين الأتقياء، وقد يحدد نظام الدولة الإسلامية وينظم كيفية المسئولية التي تقع علي الحاكم وكيف يسأل عنها، وأمام أي من الأجهزة الدستورية يحاسب علي عمله وذلك كما سبقت الاشارة.

رقابة الأمة:

تهتم الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً برقابة الأمة لتصرفات الحاكم عليها، لأن ذلك يحفظ عليها إطارها العقائدي، ويجعلها تسير دائماً علي

شـرع الله وسـنة رسـوله ﴿ﷺ﴾، وبغير تلك الرقابة، قد لا يجد الحاكم نفسه مـسئولا أمام الأمـة، بالتـالي قـد يضل الطـريق، ولا من رقيب ولا ناصح له. ويتميز الحكم في الاسلام أن واجب المجتمع لا ينتهي عند بيعة الحاكم، أجل يظل يراقبـه ويحـاسبـه إن أحسن قـال له أحـسنت وإن أسـاء حـاسـبـه علي إسـاءته لذا كانت «الحسبـة» في الإسـلام، والتي تناولها الفـقـهاء بكثـير من التفـصيل، وهي تعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فـي كل شئون حياة المسلمين، علي كل مسـتويات الدولة من الحـاكم والمواطنين. وهذا أسـاس من الأسس الدستورية التي بغيرها لا يكتمل عقد الدولة الإسلامية.

وقد جعل القرآن الكريم الأمة الإسلامية خير أمة لأنها تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، كما وصف القرآن الكريم تلك الحسبة من صفات المؤمنين فيقول تعالي في سورة آل عمرآن.

«ولتكن مـنكم أمـة يدعون إلي الخـير، ويـأمـرون بالمعـروف، وينهـون عن المنكر، وأولئك هـم المفحلون» الآية ١٠٤

وفي سورة آل عمران كذلك:

«كنتم خـير أمـة أخرجت للناس تأمـرون بالمعـروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» الآية ١١٠

وفي سورة التوبة الآية ٦٧

«المنافـقـون بعـضـهم من بعض، يأمـرون بالمنكر وينهـون عن المعـروف ويقبضـون أيديهم، نسوا الله فنسيهم، إن المنافقين هـم الفاسقون».

وفي سورة التوبة أيضاً الآية ٧١

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويطيعون الله ورسوله...... أولئك سيرحمهم الله، إن الله عزيز حكيم».

«التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين»

التوبة ١١٢

«الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة... وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور» الحج ٤١

«يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر واصبر علي ما أصابك، إن ذلك من عزم الأمور» لقمان ١٧

ويعني ذلك أن احدي القيم الاسلامية السامية في المجتمع الاسلامي من رأسه إلي أدناه تتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علي النحو الموجز الآتي لهذه القيم:

١- واجب .... «ولتكن منكم أمة.............................»

٢- ميزة تميزت بها أمة الإسلام «كنتم خير أمة...........»

٣- صفة من صفات المؤمنين « والمؤمنون والمؤمنات ....»

«التائبون العابدون....................................»

٤ - الصفه العكسية للأمر بالمعروف صفات المنافقين «المنافقون والمنافقات

٥ - في مرتبة الصلاة والزكاة «   يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة   »

«الذين إن مكناهم في الأرض   »

وقد يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الرقابة المتاحة للأمة في شكل جماعي، مثل مجالس الشوري. أو المجالس النيابية الممثلة للأمة، أو يقوم به الأفراد حينما يدعون إلي ذلك بحق حرية الرأي والنقد

ورقابة الأمة، لا تتخذ موقفاً سلبياً، بل هو واجب وفرض علي المسلمين جماعة وأفراداً، فأعضاء المجالس النيابية يستطيعون بالحرية السياسية أن يوقفوا ويعطلوا عملاً للحكومة لا يوافقون عليه في نواحي الشئون السياسية كلها فللمجالس النيابية ألا تسمح بنفقات مالا توافق عليه، وأن تعترض علي معاهدة دولية، تقدمها الحكومة.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يأخذ شكلاً سلبياً في نطاق أجهزة الدولة الرسمية، إذ أن واجب تلك المؤسسات والأجهزة، هو مراقبة أعمال الدولة، والوقوف أمام الباطل منها، والموافقة علي الصحيح فيها

ونظام الحكم في الإسلام يجعل مثل تلك الأجهزة النيابية أو الشوري جزءاً من نظام الحكم، أي لا يكتمل نظام الحكم الإسلامي إلا بها. إذ يجب أن تكتمل كل أنواع السلطات في الدولة من تنفيدية وتشريعية وقضائية

ويختلف نظام العمل في مجالس الشوري الإسلامية، عنه في المجالس النيابية المعاصرية، في أداء الواجب نحو نقد السلطة التنفيذية وأمرها بالمعروف والوقوف أمامها دون أي عمل لا يوافق عليه الاسلام ولا ممثلي الأمة، وذلك أن النائب المسلم في هذه المجالس غايته مراقبة اتباع الحق والشرع، يؤيد الحكومة إن سلكت ذلك ويمنعها إن هي خالفته، سواء كان من حزب الحكومة الحاكمة أو أحزاب المعارضة، إذ أن انتماءه الحزبي، لا يجره إلي الباطل وأن كان من قبل حزبه، بينما نظم الحكم المعاصرة، تفرض علي أعضائها تأييدها والسير معها، للتغلب علي أصوات المعارضة، دون مراعاة الحق في ذلك.

بطلان القرارات المخالفة للشريعة الإسلامية:

من الثابت أن الشريعة الإسلامية قد حددت الإطار العام لكافة التصرفات البشرية سواء كانت هذه التصرفات صادرة من الحكام أو من المحكومين، وإذا وجد نص يحدد طريقة استخدام السلطة وكان هذا النص قطعياً في دلالته وثبوته، فإن مثل هذا النص لا يجوز تغييره أو العمل بما يخالفه، وكل خروج عليه من جانب الحكام يعد خروجاً عن الإسلام إذ لا يجوز للسلطة العامة في الدولة الإسلامية كما لا يجوز للمحكومين برمتهم أن يخالفوا النص عن طريق استخدام ما ينافيه، لأن ذلك يخالف أحكام وقواعد الشريعة المحكمة، وكل ممارسة للسلطة من هذا القبيل تعد باطلة ولا يترتب عليها أي أثر قانوني، وعموماً يطلق عليه في الفقه الإسلامي لفظ الانعدام[١٥]. ومن الثابت «أن المصلحة في الإسلام هي التي لا تخالف نصاً من نصوص الشريعة وتكون ملائمة لمقاصد الشرع وغاياته»[١٦] فإذا تمت

ممارسة السلطة علي هذا النحو فإنه يجب العمل بما تنتهي إليه، وذلك لأن ممارستها تمت وفقاً للأوضاع المشروعة في الفقه الإسلامي، وإذا لم يسر الأمر علي هذا التصرف أو ممارسة السلطة يلحقه البطلان ولا يرتب آثاره بسبب مخالفة أصول الشريعة، ويعني ذلك أن الحكم الذي توصلت إليه السلطة العامة غير مخالف لدليل من الأدلة التفصيلية التي تقرر شريعة عادلة للناس، وهي تشمل الأحكام العملية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية بطريقة واضحة وحاسمة في جانب المنع أو التحذير بحيث إذا مورست السلطة خارج هذا النطاق فإن قرارات السلطة العامة تعتبر باطلة، والبطلان هنا يترتب بقوة الشريعة الاسلامية دون حاجة إلي نص يقرره أعمالاً لقوله ﴿ﷺ﴾: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد».

تنظير السلطة:

سبقت الاشارة في موضع سابق أن الدولة الاسلامية تتميز بأنها دولة من طراز وطبيعة خاصة إذ أنها محكومة بقواعد إلهية تلزم السلطة العامة بالعمل في نطاقها، والشريعة الإسلامية حينما حددت مصادر المشروعية في «القانون الإسلامي» لم تعطهاالحاكم، كما أنها ليست للأمة وبالتالي فهي لا تحتاج إلي الإمام تنفيذاً لما قاله الرسول ﴿ﷺ﴾[١٧]، والسلطة السياسية ليس لها الحق في إصدار تشريعات تخرج عن إطار «القانون» الإسلامي، وحتي الاجتهاد ينفي مع ثبوت النص عملاً بالقاعدة الإسلامية بأنه لا اجتهاد مع نص قطعي الثبوت والدلالة، وكل ما تستطيع السلطة السياسية أن تعمل في نطاقه هو ما اشترط عليه «القانون» الإسلامي، وبالتالي يكون لها الحق في

إصدار لوائح وقوانين بشرط عدم مخالفة هذه اللوائح لأي قاعدة أو نص قطعي أو قاعدة كلية أو اجماع[١٨].

والسؤال الآن : ما هو جزاء المخالف من الحكام للشريعة الإسلامية؟ والإجابة أنه في حالة المخالفة يجب خلع المخالف لقواعد «القانون» الإسلامي إذا لم يلتزم بالرجوع إلي حكم «القانون» الإسلامي، لأن الحكومة الإسلامية في جوهرها حكومة خلافة مما يجعلها مقيدة بما يمنحه ذلك من ضرورة تطبيق «القانون» الإسلامي وإلا انسحب عنها هذا الوصف، وكان هذا بمثابة خط واضح في عصر الخلفاء الراشدين، غير أن الفترة اللاحقة التي شهدت خلافة الواقع – وهي التي تولي فيها حكام لم يلتزموا بما يوجبه الشرع مما أدي إلي تعطيل كثير من القواعد القانونية، وكان أول مظهر من مظاهر الاختلال بالنسبة لعدم تطبيق «القانون» الإسلامي متعلقاً بالقواعد الدستورية في الدولة الإسلامية، ذلك أن «نظام» الإسلام في السياسة والحكم قد نحي عند التطبيق، علي حد قول فريق من الباحثين – ذلك قبل أن ينحي غيره من جوانب التشريع الإسلامي، سواء كان ذلك متعلقاً بالقواعد الدستورية الخاصة بشكل الدولة، نتيجة لظهور الملكية الوراثية واحتكار السلطة السياسية في أسر معينة علي يد بني أمية، أو كان هذا الاختلاف متعلقاً بالقواعد الدستورية التي تشكل دعائم النظام السياسي الإسلامي اخلالاً بمبادئ الشوري والعدالة[١٩].

ويشير الدكتور السنهوري [٢٠] أن الاخلال في تطبيق الشريعة الاسلامية قد حدث نتيجة حالة الركود التي تحققت بعد الحركة العلمية الفاطمية علي يد فقهاء المذاهب الإسلامية الأربعة[٢١]، فنتج عن ذلك ابتعاد

الفقه الإسلامي عن حركة النهضة التي كان يمكن أن تعطيه مكانة مرموقة بين النظم القانونية الحديثة[٢٢].

ومن الثابت أن فقهاء المسلمين متفقون علي أن الحاكم الذي يخالف نصاً قطعياً يستحق الخلع، لأن الخروج علي النصوص القطعية في الشريعة الإسلامية يعتبر في الوقت ذاته خروجاً علي الإسلام ويجازي الحاكم هنا بالخلع عن طريق أهل الحل والعقد الذين هم ممثلوا الأمة[٢٣]، فإذا لم يخلعوا الحاكم، حق للأمة الثورة عليه، وإذا كانت المخالفة التي ارتكبها الحاكم تتعلق بنص ظني وخروج الحاكم هنا عن الأحكام الاجتهادية التي انتهي إليها فقهاء المسلمين فإن ذلك يعتبر جنوحاً نحو الاستبداد والتسلط يستحق من يقدم عليه من الحكام - الخلع. وفي حالة الاستعانة بقانون أجنبي يتعارض مع نصوص «القانون» الإسلامي فإن هذا يعتبر اخلالاً خطيراً يكون من شأنه خلع الحاكم، لأنه لم يحكم بنص ما أنزل الله وهو ما لم تجزه قواعد الشريعة الإسلامية[٢٤].

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

هوامش الفصل الثالث

(١) راجع: محمد نصر مهنا، الفتوحات الإسلامية والعلاقات السياسية في آسيا، الإسكندرية، منشأة المعارف ١٩٩٠ ص ٧ - ١٢ .

(٢) راجع: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ٧٢ - ٧٣ .

وانظر ايضا د. محمد ضياء الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢١٢ .

(٣) انظر: جلال مظهر، حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٤ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٤) د. محمد الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، بيروت- دار الجيل، عمان - دار المحستب ١٩٨٤ .

(٥) راجع: جلال مظهر، مرجع سابق، ص ٣٤ - ٣٦ .

(٦) د. محمد الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٢ .

(٧) دكتور محمد طه بدوي، الفكر الثوري، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الاسكندرية ١٩٧٧ ص ٢٩ - ٥١ .

(٨) لعل من أفضل الدراسات المعاصرة التي تعرضت لهذه النقطة تفصيلاً: دكتور فؤاد محمد النادي مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الكتاب الجامعي ١٩٨٠ وقد اعتمد علي آراء فريق من علماء المسلمين هم محمد بن الحسن - السير الكبير - جـ أ الرازي - مفاتيح الغيب جـ ٣و القرافي، الجزء الثاني الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، الجزء الثاني، الزمخشري الكشاف، الجزء الأول.

(٩) المرجع نفسه.

(١٠) محمد بن الحسن، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٢٧٦ .

(١١) البخاري، صحيح البخاري، الجزء التاسع ص ٢٧ - ٦٠ .

(١٢) ومن المراجع الحديثة:

راجع في تفصيل ذلك: دكتور عبد الحميد متولي، في مؤلفه القيم مبادئ نظام الحكم في الإسلام.

(١٤) الزمخشري، الكشاف الجزء الأول ص ص ١٥١ - ٥٣٦ .

(١٥) دكتور فؤاد محمد النادي، ص ٣٤٠ وراجع في تفصيل ذلك، محمد أسد منهاج الإسلام في الحكم، ص ١٢٢ .

(١٦) دكتور فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية، مرجع سابق ص ٣٤٩، نقلاً عن: محمد بن الحسن، السير الكبير وشرحه.

(١٧) المرجع السابق ص ٣٤٩ .

(١٨) المرجع نفسه، مبدأ المشروعية، مرجع سابق، نقلاً عن: محمد بن الحسن، السير الكبير، الجزء الثاني ص ١٣٢، والجزء الأول ص ١٠٤ - ١٠٨ .

(١٩) راجع في تفصيل ذلك: دكتور أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام ص ٢٥ - ٣٧ حيث تعرض تفصيلاً لنظام الإسلام في السياسة.

(٢٠) راجع تفصيل ذلك في السنهوري، الخلافة ص ٢٠١ - ٢٢٠ .

(٢١) نفس المرجع السابق، وراجع أيضاً د. محمد طه بدوي، النظم السياسية. م . س . ذ .

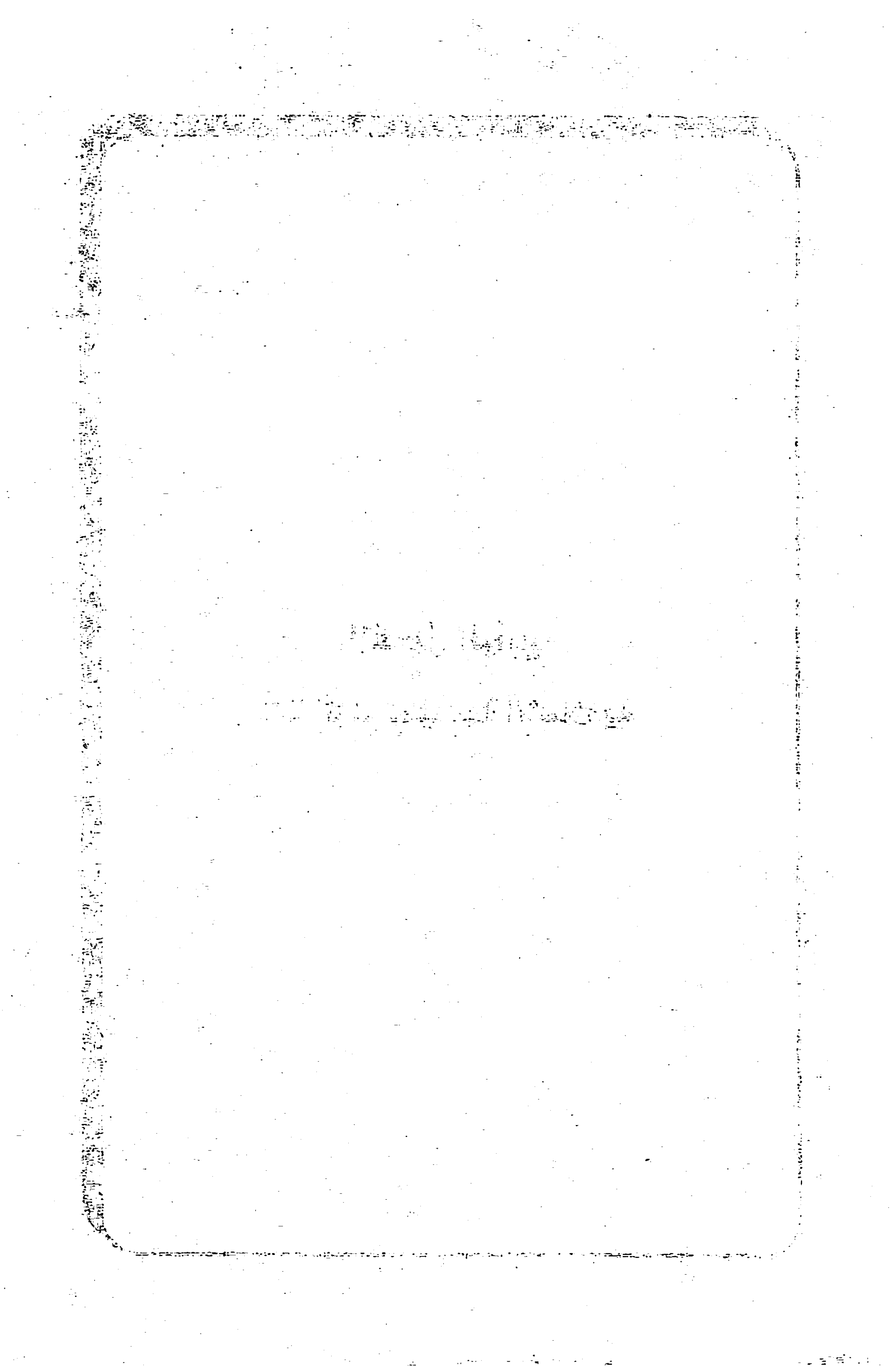
(٢٢) راجع في تفصيل ذلك دكتور محمد فؤاد النادي، مبدأ المشروعية، مرجع سابق ص ٣٠٦ ٣٦٢ .

(٢٣) نفس المرجع السابق.

(٢٤) راجع في تفصيل ذلك: الكمالان - ابن البسام وابن الشريف - المسامرة شرح المسايرة ص ١٦٧ .

الفصل الرابع

التقاليد السياسية الاسلامية



الفصل الرابع

التقاليد السياسية الاسلامية

الثورة في الإسلام:

١- الثورة بين النظرية والتطبيق:

لا يجيز الفقه الإسلامي الخروج علي السلطة العامة التي تولت عن طريق الأمة، وإذا خرج متمرد علي السلطة واستولي علي الحكم بالقوة كان حكم هذا المتمرد وسلطاته غير مشروعة، ويظل حكم هذا التمرد مؤقتاً يجب علي المسلمين إزالته وإعادة الحاكم الأول.

غير أن كثيراً من فقهاء المسلمين يحددون الحالات التي يجوز فيها قبول السلطة التي استحوذت علي مقاليد الحكم بالقوة، بأن تكون السلطة المخلوعة قد تولت الحكم بدورها عن طريق القوة والقهر وليس عن طريق الأمة - البيعة العامة - وعلي ذلك فإذا استحوذ نظام جديد علي السلطة بالقوة، فإن السلطة التي يمارسها هذا النظام تكون مقبولة للقوة والتغلب مثل سابقتها وهي الأخري تخالف حكم الأصل[1].

وعموماً فإن جمهور الفقهاء يرون أن الظلم والجور من الأسباب التي تؤدي إلي خلع الحاكم[2]، لكن هؤلاء الفقهاء يختلفون حسب مذاهبهم، فالحنفية يرون أنه لا يجب عزل الحاكم الظالم الفاسق إلا في حالة الضرورة وليس في الظروف العادية التي يكون في وسع المسلمين أن يخلعوا الحاكم دون أن يترتب علي ذلك أضراراً جسيمة علي الأمة، «وإذا قلد - الحاكم - حال كونه عدلاً، ثم جار في الحكم وفسق، لا يخلع، ولكن يستحق الخلع أن كان له قهر وغلبة لعودته بالقهر فلا يضيق»[3] أما الشافعية، فأنهم يرون أن الحاكم الجائر الظالم الفاسق ليس من أهل الولاية ويستحق العزل وكذلك كل

قاض أو أمير[٤] كما يرون أن الفاسق لا يستطيع أن ينظر في أمور نفسه. أما الظاهرية فإنهم بعكس الشافعية يرون استمرار ولاية الفاسق الظالم بشرط أن تبلغ عن الأسباب التي أدت إلي فسقه وظلمه وبشرط أن توقع علي مثل هذا الحاكم العقوبات المقررة نتيجة ممارسته للسلطة علي نحو يخالف قواعد الشريعة الإسلامية.

أما المعتزلة فيرون أن الحاكم إذا ارتكب منكرا أو أخل بمعروف فإن الأمر يقتضي ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المكنر علي هذا الحاكم، وأنه في هذه الحالة يكون واجب الخلع لفقده شرط العدالة، وذلك إذا ما توفرت القدرة والاستطاعة علي حد قول الأشعري[٥]. أما الحنابلة: فيمرون بين الخلع الذي يترتب عليه التأثير علي وحدة الجماعة الإسلامية وهو غير واجب حتي لا يتفرق المسلمون. وبين الخلع الذي تتوفر فيه للأمة القدرة والاستطاعة بشرط أن تكفل حق الأمة في عزل الحاكم الظالم، وهم هنا يؤيدون هذا العزل للحاكم الظالم الفاسق[٦].

وأخيراً يري المالكية أن الإمام يعزل بالفسق والجور إذا لم يكن له قهر فإذا كان له قهر وترتب علي أعمال السلطة إهدار حقوق المسلمين فإن بعض الآراء تذهب إلي أن الاجماع انعقد علي منعه ورده ويستدل هذا الفريق بقيام الحسين وابن الزبير وأهل المدينة بثورتهم علي بني أمية. والخلاصة أن الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة يرون أنه إذا تحقق في السلطة العامة الظلم، والاستبداد فإن تنحيتها واجبة، ولا يرون ذلك في حالة الضرورة إذا ترتب علي العزل فتنة تؤدي إلي تفتيت وحدة الأمة[٧].

٢- مشروعية الثورة:

تعرض الفقهاء والمسلمون لموضوع الثورة علي الخليفة أو الحاكم إذا استمر في غيه وظلمه أو في حالة فقد الخليفة لشرط من الشروط التي يجب أن تتوفر فيه أن قصر في أداء واجبات الأمة، وانقسم رجال الفقه الإسلامي إلي اتجاهين، الأول: مؤداه أنه لا يجوز بأي حال الخروج علي الإمام لعزله بالقوة والثورة عليه، وإنما الواجب هو الصبر والدعاء له بالهداية، أما الاتجاه الثاني: فيري أن الإمام إذا تغير حالة بفقده شرطاً من الشروط اللازمة لاستمرار الخلافة، أو إذا أخفق في تحقيق المقصود من الإمامة من حفظ الدين وسياسة الدنيا فإن الأمر يقتضي عزله.

لكن كثيراً من الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة يرون أن الثورة بالقوة المسلحة علي الإمام أمر غير مشروع وذلك لأن نصوص القانون الإسلامي لا تجيز الخروج علي الإمام لإزالته بالقوة لما يترتب علي ذلك من فتنة وإراقة الدماء وتفتيت لوحدة الأمة.

وأما أصحاب الاتجاه نحو مشروعية الثورة علي الخليفة فإنهم يعززون آراءهم باستخدام القوة والسلاح عند الاقتضاء لعزل الإمام، وهم أيضاً مفسرون في ذلك للقرآن والسنة.

والرأي الغالب للفقهاء القدامي والمحدثين هو أن يحق للأمة خلع الحاكم وإقصاؤه بالقوة عند الاقتضاء إذا تغيب لذلك الوسيلة طريقاً لإنهاء ولاية الحكام الذين خرجوا علي القانون الإسلامي ولم ينصاعوا إلي أحكامه، والإمام الجويني[8]. علي سبيل المثال - يري أن الخليفة إذا جار وظهر ظلمه وغشمه ولم يرم للحق ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد

خلعه يقول: «من انعقدت له الإمامه بعقد واحد فقد لزمت طاعته ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغيير أمره فأما إذا فسق وفجر وخرج عن سمت الإمامه بفسقه فانخلاعه من غير خلع ممكن، وأن لم يحكم بنخلاعه، وجواز خلعه وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلي التقويم سبيلاً والإمام الشافعي هو الآخر يري أن الفاسق لا ولاية له، وبالتالي فإنه ولايته غير جائزة علي الإطلاق، وفي ذلك يقول التفتازاني[٩]: «وعن الشافعي أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل عامل وأمير.... وأن الفاسق ليس من أهل الولاية» ويضيف التفتازاني قائلاً: «وأما عند العجز وتسلط الجبابرة الأشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تصلبية وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط.....»... وفي هذه الحالة لا يعاقب المسلمون لإخلالهم بواجب القول؛ لأن العقاب لا يترتب إلا إذا تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز وإضرار»[١٠].

وعموماً فإن الرأي الغالب لدي الفقهاء المحدثين هو حق الأمة في الخلع وهو ما يتفق مع نصوص القانون الإسلامي في عزل رئيس الدولة الإسلامية وبالثورة المسلحة إذا تحقق فيه الظلم والطغيان أو أصبح غير قادر علي تحمل الأمانة بمقتضي خلافته وأن الحكومة الإسلامية برئاسة الخليفة إذا أقدمت علي سن قانون يخالف الشريعة فإنه لا سمع ولا طاعة كنص الحديث الشريف «مالم يأمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وسوف نسوق هنا آراء الفرق الإسلامية الأخري فيما يتعلق بمقاومة الحاكم الظالم وشرعية الثورة عليه.

٣- الخوارج والثورة:

يري الخوارج أنه إذا كان لابد من الخلافة، فإن أصلح الناس لها هو أحقهم بها قرشياً كان أو غير قرشي، عربياً أو كان أعجمياً، بل ذهب بعضهم إلي عدم وجوب الخلافة أصلاً، فالواجب عندهم هو «إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة علي العدل وتنفيذ أحكام الله تعالي لم يحتج إلي إمام ولا يجب نصبه إذ لا حكم إلا لله»[١١].

والخوارج علي اختلاف فرقهم اتفقا علي وجوب الخرو علي السلطان الجائر. وهذا ليس مجرد حق للفرد عند الخوارج وإنما هو واجب يكلف السلطان وعدته، وإنما يتحتم علي المسلم مقاومة الإمام الجائر بالخروج عليه جهاراً، ولو كان هلال الجماعة الخارجية محققاً لقوة السلطان، وواجب النهي عن المنكر الذي يكلف به المسلم يتقضي ذلك.

وربما ترجع آراء الخوارج هذه إلي أنهم لم يتأثروا - كما تأثر غيرهم من العرب - بفلسفة الإغريق وثقافة الفرس - وقد حافظوا البداوة وقيم الإسلام مجرداً عن الأهواء. فالخوارج رأوا في الخليفة فرداً كآحاد الناس يخطئ ويصيب، فإن أصاب فيا وإلا وجبت مقاومته بحد السيف.

٤- الشيعة والثورة:

اختلف الشيعة اختلافاً جذرياً مع غيرهم من الفرق في شأن مشروعية الثورة علي الخليفة، ومن الثابت أن أساس التشيع عندهم هو الاعتقاد بأن علياً وذريته أحق الناس بالخلافة، ثم إن هذه الفرقة كانت تري أن الدين وهو قاعدة الإسلام ينص علي الأمامة ولا يجوز لنبي إغفالها ولا تفويضها إلي الأمة بل يجب عليه تبيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر،

وهم قد رفعوا علياً رضي الله عنه إلي مرتبة أعلي من مرتبة البشر، ويقول، وفقاً لآرائهم - الشهر ستاني في «الملل والنحل» أن من الشيعة من قال أنه: «حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده فيه، وبه كان يعلم الغيب.... وبه كان يحارب».

وإذا كان الإمام عند الشيعة فوق، البشر تحتم إن يطاع طاعة فليس لأحد أن يناقش ما يفعل أو يعترض علي ما يشاء، بل أن مجرد التفكير في هذا يعد انكاراً لعصمة الإمام وتعدياً علي قداسته، وخير مثال علي ذلك قول ابن هانئ الأندلسي الشيعي موجهاً قوله للمعز لدين الله الفاطمي(١٢).

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وتعاليم الشيعة علي هذا النحو ترجح خلو قاموسهم الفكري من عبارة مقاومة الإمام؛ لأن المقاومة تعترض جور الإمام، والإمام عندهم معصوم، ومن ثم فلا وجود لعبارة مقاومة الإمام في فقه الشيعة.

٥ - المعتزلة والثورة:

كان الخوارج والشيعة علي طرفي نقي فيما يتعلق بالثورة علي الإمام ومقاومته، أما المعتزلة وهي فرقة معاصرة لفرقتي الخوارج والشيعة حتي قضي عليها علي أثر إعلان المتوكل سنة ٢٣٤هـ - وهو ما أغلق باب الجدل وأمر الناس بالتسليم والتقليد، ومن ثم فهي تختلف عن الفرقتين السابقتين في وجهه نظرها تجاه مسألة مقاومة السلطان الجائر(١٣)، وتفسير ذلك في سبب نشأة كل من فرقتي الخوارج والشيعة واختلافهما مع الجماعة علي أمر من يستحق الخلافة عندهم في المرتبة الأولي فهم لم يعتزلوا الجماعة بسببها وإنما اختلفوا مع الجماعة أي مع المحدثين والفقهاء من أهل السنة والجماعة

علي مسائل فقهية لا يمس أغلبها علاقة الخليفة بالرعية إلا في النزر القليل وهي: التوحيد والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الأخير هو ما يهمنا في هذه الدراسة لأنه يتصل بمسألة مقاومة الحاكم الظالم وشرعية الثورة عليه. ورأي المعتزلة في ذلك أجرأ وأشجع من رأي علماء المعتزلة أن النهي عن المنكر من فروض الكفايات لا فرض عين؛ لأنه لا يصلح له إلا من علم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، وشروط وجوب النهي عن المنكر ألا يغلب علي ظن من يباشر النهي أنه أنكر لحقته مضرة عظيمة.

وجاء في مقالات الإسلاميين «إن المعتزلة أوجبوا علي الناس الخروج علي السلطان علي الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه، وإنه لا يجوز علي إمام جائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يغلب علي ظنهم معها أنها تكفي للنهوض وإزالة الجور»[١٤].

كذلك توجد رسائل قصيرة للمعتزلة لا تعالج هذه المسألة علاجاً مباشراً، منها رسالة الجاحظ وهو من أشهر المعتزلة فقد أصبح فيها علي النابهة من أهل عصره، الذين يتقولون بأن سبب ولاة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة، يجمعون علي أنه ملعون من قتل مؤمنا أو متأولاً، فإذا كان القاتل سلطاناً جائراً أو أميراً عاصياً، لم يستحلوا سلبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه وأن أخاف الصلحاء وقاتل وعموماً فإن هناك مجموعة من الملاحظات المبدئية التي ينبغي الإشارة إليها في تعامل أسس الفكر السياسي في الإسلام وهي[١٥]:

أولاً: إن الإسلام يقدم نظاماً شاملاً للحياة يجمع بين العقيدة الدينية ونظام للحياة ينظم حياة البشر في جوانبها المتعددة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في إطار متكامل يقوم علي عدم الفصل بين الدين والدنيا، بل علي الارتباط بينهما.

ثانياً: أن القرآن والسنة - وهما المصدران الأساسيان للتشريع في الإسلام لم يأتيا بنظام مفصل أو محدد لشكل الدولة الإسلامية أو نظام الحكم فيها، ولكنهما قدما مجموعة من المبادئ العامة الكلية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. ومن أمثلة تلك المبادئ الاستخلاف، الحاكمة، التوسط، العدل، المساواة.

ثالثاً: إن دراسة الفكر السياسي الإسلامي وشكل ونظام الدولة فيه إنما يواجه العديد من المصاعب والمشكلات التي يرتبط بعضها بغياب تصور تفصيلي علي ما سبق ذكره، ومنها تنوع المصادر الفكرية والفقهية التي تندرج تحتها بصورة كلية أو جزئية الموضوعات السياسية فهي تارة تجئ في إطار الحديث عن العقيدة، وأخري تحت فروع أصول الدين، وثالثة في التاريخ الإسلامي والسير يضاف إلي ذلك انعكاس الانقسامات الفقهية والمذهبية علي تيارات الفكر السياسي (شيعة وسنة علي سبيل المثال)، هذا فضلاً عن الآثار السلبية لبعض كتابات المتشرقين عن الإسلام وفكرة السياسي.

رابعاً: أن الحديث عن شكل آواخر من أشكال أو نظم الحكم في الدولة الإسلامية لا يعني إضفاء أي صفة دينية أو روحية علي هذا الشكل المعين من أشكال الحكومات، أو علي أشخاص السلطة العامة فيه..

فالإسلام لا يعرف كهانة ولا كهنوت، وتولي السلطة العامة فيه لا يرتب أي امتيازات شخصية للقائمين عليها، فالسلطة العامة مقيدة بمفهوم الولاية وضرورة توافر شروطها سواء فيمن يتولي منصب الخليفة أو الحاكم أو أعضاء حكومته، فالجميع مطالبون برعاية مصالح الأمة وحمايتها دون ادعاء لاحتمار الدين أو ادعاء بتفويض إليهي للحكم، فكل المسلمين رجال دين، بينما المتفقهون والمتخصصون في علوم الدين منهم علماء دين وليسوا رجال دين.

كذلك تثير الشوري جدلاً من نوع آخر حول اتساقها أو اختلافها مع مفهوم الديمقراطية وما يحدث من خلط بين المفهومين وهنا تنبغي الإشارة إلي أوجه الشبه بين المفهومين وتعددها فيما يتعلق بكونهما إطاريين تنظميين لعملية المشاركة السياسية علي أساس من حكم الشعب أو إلهامه بالمفهوم الإسلامي، وتحقيق مبادئ الحرية والمساواة...... الخ غير أن ذلك لا ينفي أن هناك جوانب للتمايز والاختلاف بين المفهومين باعتبار أن كلا منهما يمثل نسقاً أو منظومة حضارية متميزة. وفي هذا الخصوص يمكن الإشارة إلي جوانب الاختلاف التالية بين الشوري والديمقراطية.

١- **عالمية الإسلام**: بمعني أنه لا يرتبط بقوم أو بشعب أو شعوب معينة فقد أتي للناس كافة، ومن ثم فإن معتنق الإسلام - بصرف النظر عن جنسه أو لونه أو في دولته - يصبح عضواً في دولة الإسلام.

٢- **شمولية الإسلام**: بمعني ارتباط الإسلام بالدين والدنيا معاً، وبذلك لا يقتصر هدفه علي المنافع الدينوية فقط (في هذه الحالة الدولة أو

السلطة)، بل يمتد ذلك إلي تحقيق رضوان الله وخلافه الإنسان في هذا الكون.

٣- **أن الإسلام كنظام عقيدى** دنيوي في أن واحد ليس مقيداً باعتبارات الزمان، ومن ثم فإن تطبيقه يفترض صلاحيتها لجميع الأزمنة.

٤- **مسئولية الحاكم**: يعد الحاكم - من وجهة النظر الإسلامية - مسئولاً مسئولية كاملة عن تطبيق تلك المبادئ في الدولة الإسلامية إلي جانب مسئوليته الشاملة والكاملة عن تطبيق الشريعة و «حماية الدين والملة». ويستند مبدأ المسئولية هذا إلي الآيات القرآنية المتعددة التي تدعوا إلي عدم خيانة الأمانة ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾، ومن أحاديث الرسول مثل «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام ومسئول عن رعيته.......»[١٦].

٥- **مبدأ الوسطية أو التوسط**: ويشير إلي التزام الإنسان بوجه عام والمسلم بوجه خاص - حاكماً ومحكوماً - بالحفاظ علي التوازن في سعيه لإشباع حاجاته الروحية والمادية في محاولاته للوفاء بمتطلبات خلافته علي الأرض. وفي هذا الصدد يشير مفهوم الوسيطة إلي موقف الإسلام العام تجاه الاعتدال والتوازن ومعارضته للتطرف والتسيب وتتضح أهمية مبدأ الوسطية إذا أخذنا في الاعتبار الآثار المترتبة علي عدم التوازن سواء بالإفراط والتفريط في التركيز علي أحد جوانب الحاجات المادية أو الروحية علي حساب الجانب الآخر وما يترتب علي ذلك من تناقضات ومشكلات يعارضها الإسلام تماماً.

٦- المســاواة: أحد المبادئ الأساسية في منظومة الفكر السياسي الإسلامي، ويستمد جذوره من الآيات القرآنية الدالة علي وحدة الجنس البشري وانتمائه إلي نفس الأصول. وبوجه عان فإن المساواة في المنظور الإسلامي ترتب حقوقاً وواجبات معينة طبقاً للانتماء العقيدي للفرد. فمن جانب ينص الإسلام علي المساواة في الحقوق بين المسلمين وأهل الكتاب، بينما في الالتزامات فإنها تتحدد بالنسبة للمسلم دون غيره.

السلطات العامة:

علي الرغم من ارتباط مفهوم السلطات العامة بالنظم السياسية الحديثة، فإن التقاليد السياسية الإسلامية قد عرفت تطبيقاتها المتميزة لهذا المفهوم منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولي في عهد الرسول - ﴿ﷺ﴾ - ، كما أن المفهوم نفسه وتطبيقه قد مر بمراحل تطور متتالية بتطور الدولة الإسلامية الأمر الذي ترتب عليه تشابه التطبيق الإسلامي مع الصورة التقليدية المعاصرة للسلطات العامة في النظم السياسية الحديثة: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وبوجه عام، فإن المرحلة الأولي للدولة الإسلامية تحت قيادة الرسول ﴿ﷺ﴾ لم يكن من اليسير فيها التمييز بين مؤسسات متميزة ومستقلة لهذه السلطات الثلاثة. فقد كان وجود الرسول كنبي متلق للوحي ومبلغه للأمة من جانب، وكقائد للدولة يتولي رسم السياسة العامة لدولة بمعاونة ومشورة كبار الصحابة من جانب آخر، وكقائد لجيش المسلمين وكقاض يفصل في المنازعات بين رعاياه... كان قيام الرسول بهذه الوظائف مجتمعة في مرحلة

البناء الأولي للدولة الإسلامية عاملاً أسهم – إلي جانب عوامل أخري متعددة – في تأجيل ظهور الشكل المؤسسي المستقل لكل من هذه السلطات الثلاث بصورة منفصلة ومستقلة علي نحو ما تطور إليه الأمر فيما بعد في دولة الخلافة الراشدة وما تلاها من أشكال وتطبيقات متعددة للدولة الإسلامية حيث ظهرت السلطات الثلاث بصورة مؤسسية ووظيفية محددة ومستقلة علي النحو التالي(١٧):

١- السلطة التشريعية

ويكون القائمون عليها من مجموعة المجتهدين – صحابة وتابعين – والتي أصطلح علي تسميتها بأهل «الحل» وتقوم بمهام التشريع وسن القواعد المنظمة لحياة الأفراد وعلاقاتهم ببعضهم البعض، وفي إطار من القرآن والسنة والاجتهاد وبما لا يخرة علي أحكام المصدرين الأساسيين الأولين. وفي هذا الصدد ينبغي الإشارة إلي مجموعة الملاحظات الأساسية التالية بشأن أهمية كل من القرآن والسنة في الوظيفة التشريعية:

١- إن القرآن الكريم لم يضع تصوراً تفصيلياً محدداً لشكل ونظام الحكم في الدولة الإسلامية. علي العكس من ذلك، فإنه قد حدد المبادئ الكلية والأسس الثابتة – مثل العدل والشوري والمساواة الوسيطة والتكافل الاجتماعي....... إلخ – والتي لا تتغير أو تختلف باختلاف الزمان والمكان(١٨).

٢- إن آيات القرآن تؤخذ في مجموعها وينظر إلي الحكمة من التشريع والعمل به وتفسيره علي ضوء تلك الحكمة، وعلي ضوء روح التشريع.

٤- إن الأمور التي لم يرد بها حكم في القرآن قد تركت البصيرة المؤمنين ويما لا يتعارض مع الأحكام العامة للشريعة الإسلامية كما أن في بعض المواقف وطبقاً لأحكام الشريعة أيضاً فإن الضرورات قد تبيح المحظورات ومن ثم قد يتم دفع الضرر الأكبر بالضرر الأقل.

٥- إن السنة تعتبر المصدر الثاني للتشريع، وهي تنصرف إلي ما صدر عن الرسول - ﴿ﷺ﴾ - بصفته رسولاً وكان مقصوداً به التشريع للناس والمسلمون مأمورون بطاعة الرسول.

إضافة إلي ما سبق، فقد حددت التقاليد السياسية الإسلامية مجموعة الشروط والمواصفات التي ينبغي توافرها في أهل الحل والعقد باعتبارهم عصب الوظيفة التشريعية في الدولة الإسلامية من خلال ما يقومون به من اجتهاد، بمعني استنباط الأحكام الشرعية من المصدرين الأساسيين - القرآن والسنة - فيما لم يرد فيه نص فيهما، وبما لا يخالف[١٩] أحكامها العامة. وتدور الشروط المطلوبة لممارسة الوظيفة الاجتهادية حول: الإسلام بمعني أن يكون المجتهد من المسلمين، والمعرفة بالقرآن والسنة وأحكام الشريعة وبعلوم اللغة التي تمكنه من الفهم الصحيح لأحكام القرآن والسنة من جانب، وكذلك المعرفة بعلم الحديث والتأويل والقياس...... إلخ، إلي جانب توافر الشروط العامة كالأمان والصدق والكفاءة.... إلخ.

٢- السلطة التنفيذية

تتشكل السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية من مجموع العاملين القائمين علي تطبيق وتنفيذ شريعة غالله في الدولة. وقد كان الرسول -

﴿ﷺ﴾ - أو رئيس لأول سلطة تنفيذية في الدولة الإسلامية بالمدينة، ثم تولاها من بعده الخلفاء الراشدون أو أمراء المؤمنين فيما بعد. وعلي ضوء خبرة التقاليد الإسلامية يمكن التمييز بين أجهزة رئيسية ثلاثة للسلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية:

أولاً : الخليفة / الإمام:

هو رئيس الدولة الإسلامية ورئيس السلطة التنفيذية فيه.

وعلي الرغم من أن التسمية في الحالتين - خليفة / إمام - تستمد دلالاتها من العديد من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية إلا أن المصدرين السابقين لم يحددا أسلوبا أو طريقة محددة لاختيار الخليفة. وفي هذا الصدد، فإن الفقه السياسي الإسلامي قد أسند ي مبدأ الشوري كأساس يتم اختيار الخليفة أو الأمام علي أساسه باعتبار أن الشوري واجبه في إدارة شئون المسلمين. ومن هنا كان التطبيق الرئيسي وتتم الموافقة عليه بإعلان الموافقة الفردية أو الجماعية بصورة قريبة الشبه بالانتخابات في العصر الحديث[٢٠].

وتجدر الإشارة إلي الدور التقليدي لأهل الحل والعقد «في عملية الاختيار والترشيح لشخص الخليفة، تتم بعدها البيعة العامة أو إجراء الموافقة العامة عليه. وقد تعددت الخصائص والشروط الواجب توافرها في شخص المرشح لمنصب الخليفة أو الإمام. ومن بين أهم تلك الشروط ما يلي[٢١].

١- العلم: بأن يكون مسلماً عالماص بأحكام الشريعة وبأصول الاجتهاد.

٢- أما الصفات الشخصية فتنصرف إلي كونه متصفاً بالعدالة ذكراً بالغاً، سليم الحواس والأعضاء، حكيماً. صادقاً وشجاعاً وأميناً....... إلخ تلك الصفات التي تؤهله لممارسة مهام القيادة والحكم. وتري بعض الآراء ضرورة توافر شرط النسب القرشي في المرشح لمنصب الخلافة أو الإمامة. غير أن مثل هذا الشرط يمكن الرد عليه بأن اشتراطه يعني إغلاق دائرة الاختيار علي أسرة الرسول- عليه السلام - وسلالته وهي ميزة لا تجد سنداً من القرآن يدعمها ويقويها. إضافة إلي ذلك فإن هذا الشرط وإن كان قد مثل مرحلة هامة في النظرية السياسية والتاريخ الإسلاميين، إلا أنه يمكن النظر إليه في أفضل الأحوال إلي اعتباره شرطاً مكملاً ومدعماً - في حالة توافره - للمرشح، غير أنه لا يجوز حرمان الترشيح لهذا المنصب بسبب دعم توافر هذا الشرط(٢٢).

وللخليفة أو الإمام - باعتباره رئيساً للدولة والسلطة التنفيذية - اختصاصات ووظائف محددة علي النحو التالي:

١- حفظ الدين ونشر تعاليمه وأصوله: وهنا تنبغي الإشارة إلي أن هذه الوظيفة لا تعطي أي طبيعة دينية لسلطات الخليفة أو الإمام فهو ليس سوي أحد المسلمين ليس له أي سلطة روحية.

٢- تنفيذ أحكام الشريعة وإقامة الحدود.

٣- حفظ الأمن والنظام، والدفاع عن الدولة.

٤- القيام بالوظائف الاقتصادية والمالية مثل جمع الزكاة والصدقات وإنفاقها في أوجهها المحددة بالإضافة إلي توزيع الرواتب والحقوق والإشراف العام علي شئون الدولة.

ثانياً : الوزراة:

عرفت الدولة الإسلامية «الوزراة» كأحد الأجهزة التنفيذية للدولة في مراحل متقدمة من تطورها وتحديداً خلال العصر العباسي حيث أصبحت الوزراة من بين المناصب والسلطات الرئيسية في الدولة وبوجه عام، فإن الوزراة تلي في الأهمية والمكانة مرتبة الخلافة لما لها من دور وأهمية في إدارة الدولة الإسلامية.

ويعد تقسيم الماوردي لأنواع الوزرات والشروط الواجبة فيمن يتولي كل نوع منها، يعد تقسيمه من أهم توصيفات الفكر السياسي الإسلامي في هذا الخصوص. فهو يميز بين النوعين التاليين من الوزرات:

(أ) وزارة التفويض:

وهي وزارة يوكلها الخليفة/ الإمام لشخص موضع ثقته ويوكل إليه اختصاصاته - أي اتصاصات الخليفة - عدا ثلاثة منها وهي:

- حق الاستعفاء: ويقصد به حق الخليفة في أن يطلب من الأمة إعفائه من مهام منصبه، بينما لا يحق للوزير بالتفويض هذا الحق.

- حق العزل لمن يعينه الوزير بينما ليس للوزير أن يعزل من يعينه الخليفة. أو الإمام ونظراً لأهمية واختصاصات وزير التفويض، فإنه يشترط

فيه نفس الشروط الواجب توافرها في شخص المرشح للخلافة أو الإمامة. إضافة إلي ذلك، فقد أشار الماوردي إلي مجموعة من الضوابط ينبغي توافرها لتحول بين وزير التفويض وبين استبداده بالسلطة كان يقوم وبصفة دائمة بمراجعة أعماله وإدارته للأمور مع الإمام بصفة دورية وعلي ألا يغفل الإمام نفسه عن مدة المتابعة(٢٣).

(ب) وزارة التنفيذ:

يقتصر دور الوزير فيها علي تنفيذ ما يكلفه به الخليفة/ الإمام بمعني أنه لا يملك حرية التصرف واتخاذ القرار بمبادرة فردية أو طبقاً لاجتهاده الذاتي.

علي ضوء ذلك تتحدد الفروق الجوهرية بين وزيري التفويض والتنفيذ علي النحو التالي:

* مباشرة الحكم ونظراً لمظالم جائزاً لوزير التفويض، وليست كذلك لوزير التنفيذ.

* تقليد الولاة أمر يجوز القيام به من قبل وزير التفويض وليس كذلك بالنسبة لوزير التنفيذ.

* يجوز لوزير التفويض القيام بتسيير الجيوش وتدبير الحرب بينما لا يجوز ذلك لوزير التنفيذ.

* علي خلاف وزير التنفيذ، فإن التفويض له حق التصرف في أموال بيت المال.

إضافة إلي ذلك، فإن تنوع المهام الموكله إلي كل وزير، قد ترتب عليه أيضاً تنوع في الشروط الواجب توافرها في كل منهما، بحيث يتجه الماوردي إلي التخفيف منها بصدد وزير التنفيذ خاصة فيما يتعلق بعدم اشتراط الإسلام، والعلم بأحكام الشريعة أو المعرفة بشئون الحرب والخراج.

ثالثاً : الدواوين

شكلت الدواوين – وهي مشابهة إلي مفهوم الإدارات المتخصصة في النظم الحديثة – الفرع الثالث من السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية، وقد تم إدخالها منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب تمشياً مع اتساع أركان الدولة الإسلامية وتزايد احتكاكها واتصالها بغيرها من الشعوب والحضارات المجاورة والاستفادة من خبراتها الإدارية.

ومع تطور حجم الدولة ووظائف السلطة العامة فيها فإن الدواوين قد شهدت توسعاً كبيراً في إعدادها ومجالات نشاطها، فكانت هناك دواوين كالجند، والخراج، المظالم وقد تم اشتراط العديد من الصفات والخصائص المهنية إلي جانب الخصائص الإخلاقية العامة لشغل الوظائف العامة في الدولة.

٣- السلطة القضائية

اهتمت بالفصل في المنازعات طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وقد أخذت استقلالها عن السلطة التشريعية بصورة تدريجية اكتملت بشكل ملموس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، حيث قام بالاهتمام بوضع

الأصول والقواعد والمنظمة لممارسة أعمال هذه السلطة، كما ظل تعيين القضاة من اختصاص رئيس الدولة إلي أن تحول إلي الولاة فيما بعد.

وقد اصطلح الفقه الإسلامي علي ضرورة توافر مجموعة من الشروط فيمن يتولي منصب القضاة علي النحو التالي(٢٤):

١- الإسلام استناداً إلي المبدأ القائل بعدم ولاية غير المسلم علي المسلم.

٢- الذكورة، والبلوغ والعدالة.

٣- العلم بأحكام الشريعة وأصولها.

٤- الحكمة، والذكاة، وسلامة الحواس، والحرية.

وقد تمتع القضاة بوجه عام بالإستقلال والحصانة اللازمين لأداء وظيفتهم، كما قرر الفقه أيضاً عدم جواز عزلهم بموت الخليفة أو الإمام. وتعد ولايات المظالم، والحسبة من أهم وأبرز الولايات ذات الشبه بالقضاء حيث تعلقت الأولي بالنظر في تظلمات المتقاضين من رجال القضاة والولاه والجباه، وهي منازعات لا يختص بها القضاء في العامة. أما الثانية - ولاية الحسبة - فهي تتعلق بمتابعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع.

وهكذا يتميز الدين الإسلامي بالشمول فهو ينظم مختلف العلاقات البشرية، والقرآن الكريم دستور الدولة الإسلامية الحقة، وهو وإن لم يشر

بصريح اللفظ إلي نظام وشكل الحكومة وكيفية تنظيم السلطات فيها إلا أنه أوضح الدعائم الأساسية للحكم القويم محددة في المساواة والعدل والشوري[٢٥].

ففي المساواة يقول الذكر الحكيم: ﴿ إنما المؤمنون أخوة﴾ ويضيف رسول الله – ﴿ﷺ﴾ – «والناس سواسية كأسنان المشط ليس لعربي علي أعجمي إلا بالتقوي».

وفي العدل تقول الآيات الكريمة: {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}.

وفي الشوري التي هي من الدعامات الأساسية للإسلام ينص القرآن الكريم {وشاورهم يدعو الإسلام إلي طاعة الحاكم الصالح «وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم».

كما أن التقوي سمة أساسية من سمات الإسلام ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ «فالله لا ينظر إلي صوركم وأشكالكم وإنما ينظر إلي قلوبكم».

المفكرون السياسيون:

لعل من أبرز العلماء المسلمين في الفكر السياسي الإسلامي (وسيطة وحديثة) كل من أبو نصر الفارابي وابن خلدون وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الافغاني.

١- **أبو نصر الفارابي:** الملقب بأبي الفلسفة السياسية الإسلامية؛ لأنه أول من أدلي بدلوه في هذا المجال وله مؤلفان هامان «السياسة المدنية»

و «آراء أهل المدينة الفاضلة» ومن زمهات آرائه أن الحكمة هي أهم الصفات التي يتوجب أن يتحلي بها الحاكم وقد استأثرت المدينة الفاضلة بقدر غير قليل من اهتمام الفارابي وكتاباته. كما أنها قد ارتبطت أيضاً بتصوره ومفهومه لكل من السعادة والدولة. فيما يتعلق بمفهوم السعادة والمدينة الفاضلة: فقد أكد الفارابي علي ضرورة التمييز بين السعادة الحقيقية والسعادة المتصورة أو المظنونة علي نحو ما سبقت الإشارة إليه من قبل. وفي هذا الصدد يذكر الفارابي أن السعادة هي جوهر ومضمون المدينة الفاضلة، وأن تلك المدينة هي المدينة التي تتحقق فيها السعادة، أو هي كل مدينة يمكن أن تنال بها السعادة. والمدينة الفاضلة هي أيضا المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون علي الأشياء التي تنال بها السعادة، والاجتماع الذي به يتعان علي نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها علي نيل ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة(٢٥) الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون علي بلوغ السعادة.

وعلي ضوء ذلك، يتضح أن المدينة الفاضلة لدي الفارابي إنما تتمثل في كل مدينة يقصد بالاجتماع فيها التعاون علي نيل السعادة الحقيقية، أما ما عداها من مدن فهي من وجهة نظر الفارابي لا تصبح جديرة بصفة المدينة الفاضلة، وتأكيداً علي ذلك، فإن الفارابي قد أطلق عليها اسماء أو أوصاف أخري مثل المدن «الجاهلية» أو الجاهلة إشارة إلي المدن التي لا تعرف السعادة الحقيقية، أو الطريق الحقيقي إلي الله سواء تعلق ذلك بالفترة السابقة علي الإسلام الجاهلية أو اللاحقة علي ظهوره.

أما فيما يتعلق بعلاقة مفهوم الفارابي للمدينة الفاضلة ومفهومه عن الدولة، فإن ذلك يتضح من تأكيده السابق الإشارة إليه من أن الدولة ككائن حي تعمل اجزاءه في تناسق وانسجام بحيث يؤدي كل عضو فيها دوره المحدد له للحفاظ علي حياة الكائن وسلامته. وفي هذا الصدد، فقد أكد الفارابي أن المدينة الفاضلة إنما تتكون من ربي فاضل، ونظام تراتبي، وروابط مشتركة، بالإضافة إلي الخطط السالطانية.

٢- **أبو الحسن الماوردي**: يعتبر الماوردي من ابرز المفكرين الذين انشغلوا بقضية الواقع وكان لهم ألوانا من الممارسات السياسية، وبالتالي فإن تأصيل رؤيتهم لا يكتفي فيها بما كتبوه - أي بأقوالهم - ولكن الأمر يتعدي إلي مواقفهم وأفعالهم وممارستهم السياسية وتحويلها إلي أنواع من «أفعال الكلام».

وتدلنا سيرة الماوردي - علي أنه كان علي اتصال دائم بالسلاطين - مما لابد أنه ترك بصماته علي مؤلفاته السياسية التي تدل علي نجربة ودارية وتبصر بأمور الحياة، وعلي فهم لحقائقها ولطبائع البشر بوجه عام.

ويري فريق من الباحثون وجود مستويات لممارسات الماوردي والتي تركت آثاراً علي رؤيته وتوظيفه السياسي ودراسته لظاهرة السلطة:

أ- ولايته القضاء: فقد تولي الماوردي القضاء - خلال الثلاثة أو الأربعة عقود من حياته العملية - خلال خلافة القادر بالله في عدة مدن، منها مدينة استوا، ولا تذكر المصادر التاريخية الاسلامية بأية معلومات اضافية حول المناصب الادارية والقضائية التي وليها الماوردي، أو حول

فتاوه القضائية، اللهم إلا فتواه حول لقب ملك الملوك وتخاصمه مع الأمير البويهي جلال الدولة حول هذه النقطة، ورغم أن فترة خلافة القادر بالله تقترب من أربعين عاما - لم تذكر المصادر الماوردي في هذا الصدد سوي مرة حين طلب منه الخليفة العباسي أن يكتب مختصر لأصول الفقه الشافعي.... فكتب كتابه «الاقناع».

ب- الأدوار السياسية المباشرة: وبوفاة الخليفة - القادر - دخل الماوردي في خدمة الخليفة الجديد - القائم بأمر الله - الذي استتند إليه في حل كثير من المشاكل العالقة بينه وبين أمراء بني بويه ومع السلاجقة في أواخر حياة الماوردي، وذلك حين لعب دور المبعوث الدبلوماسي بين الاطراف المتنازعة مع الخليفة العباسي.

كما أن الماوردي أرسل إلي الأمير البويهي - كاليجار - لأخذ العهد بالطاعة والولاء للخليفة، ولاعادة اسمه لخطبة الجمعة فوافق مقابل منحه لقب «مالك الأمم» فرفض الماوردي، وتم الاتفاق علي لقب آخر هو «ملك الدولة»، كما أن الخليفة أرسله أيضا في نوع من الوساطة السياسية بين الأمير جلال الدولة وابن أخيه كاليجار وقد نجح الماوردي في مسعاه وتم الاتفاق بين الأميرين.

وهناك الكثير من الأدوار السياسية التي تذكرها المصادر التاريخية غير أن الدلالة السياسية الأساسية لذلك هو أن تأصيله لظاهرة السلطة السياسية ليس فقط نتاج إطلاع علي مصادر أو معاناة فكرية وإنما أيضا نتاج ممارسة عملية واقعية في الحياة السياسية بقواها الرسمية واللارسمية.

وفيما يتعلق بظاهرة السلطة يقول الماوردي «... إن الله جل اسمه بليغ حكمته، وعدل قضائه جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطوارا متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفون بالايثار تابعاً ومتبوعاً، ويتساعدون علي التعاون أمراً ومأموراً، فوجب التفويض إلي إمرة سطان مسترعي، ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسياسة مدبراً، وكان أولي الناس بالعناية بما سيست به الممالك، ودبرت به الرعايا والمصالح، لأنه زمام يقود إلي الحق ويستقيم به أود الخلق».

ويتحدث الماوردي عن ثلاثة أشكال لتأسيس السلطة أو ثلاثة صيغ – وهو لا يختلف في ذلك عن بقية شوامخ الفكر السياسي الاسلامي– ففي بداية نصه «سياسة الملك» يتحدث الماوردي عن «إن الدين والملك توأمان لا قيام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس، ولابد للملك من أسه، ولابد للأس من حارسه، لأن مالا حارس له ضائع، ومالا أس له منهدم».

ويقول الماوردي «إن قواعد الملك مستقرة علي أمرين: سياسة وتأسيس، فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومباديه، وإرساء قواعده ومبانيه، وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»

ويقسم الماوردى أطوار السلطة – فى ثلاثة متقلبة وهى:

الطور الأول: والذي تكون فيه محتاجة إلي تثبيت الأركان واستقرار الأمر،

وبالتالي فإنها تسرع باستخدام الشدة لكي تتحقق لها الرهبة والمنعة – «تبتدي بخشونة الطباع، وشدة البطش، لتسرع النفوس إلي بذل الطاعة».

الطور الثانى (الوسيط): وهنا تتصف السلطة بالاستقامة واللين وحدوث الرخاء والرفاه.

الطور الثالث (الأخير): والذي يختتم بانتشار الجور، وشدة الضعف لانتقاض الأمر، وهنا تكون نهاية السلطة وانهيارها والتي سوف نتوسع في تحليلها وبيان متغيراتها وأسبابها، وينقل الماوردي عن المتقدمين تشبيهاً لهذه الأطوار الثلاثة التي تمر بها السلطة «وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة، فإنها تبدو حستة الملمس، مرة الطعم، ثم تدرك فتلين وتستطاب، ثم تنضج فتكون أقرب إلي الفساد والاستحالة.

وهكذا فإن السلطة في تطورها وحركيتها تنتقل من وجهة نظر الماوردي في – أشكال معينة – وذلك في اطار هذه المراحل الثلاثة، ولم يوضح لنا الماوردي كيفية الانتقال بين الأنواع الثلاثة من التأسيس للسلطة – ويبدو أنه كان يقدم تنظيره بصفة أساسية للنوع الثاني من التأسيس – تأسيس القوة والتغلب وهو السائد والمنتشر في العصر الذي عاشه، وقد أعقب الخلافة الراشدة مع الأمومين، أما النوع الثالث – فلم يشهده التاريخ حتي الآن.

٣ - **ابن رشد** : وضع أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) عدداً من المؤلفات الفلسفية الأصلية والبارزة في عصره، منها: (تهافت التهافت) رداً علي (تهافت الفلاسفة) للغزالي، و(فضل المقال) و (مناهج الأدلة)، وله عشرات الأعمال في مختلف ميادين الفلسفة، كما أن له مؤلفات كثيرة أخري تدل علي سعة اهتماماته المنطقية والفقهية، كما كتب شروحا علي أعمال الاسكندر و لإرسطو طاليس وشملت شروحه لأرسطو: (ما بعد الطبيعة) و (النفس) و (السماء والعالم) و (الأخلاق). أما الجانب السياسي في اهتمامات ابن رشد فيمكن نتلمسه في كتبه عن الحكمه العملية، وخاصة تلخيص الخطابة (سنة ٥٧٠ هـ) وتلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس (سنة ٥٧٢ هـ) وتلخيص السياسة أو الجمهورية لأفلاطون، ومن المرجح أن تاريخ شرح ابن رشد علي الجمهورية كان في سنة ٥٧٢ هـ.

وقد شرح ابن رشد كتاب الجمهورية لافلاطون ويمتاز شرحه منها أن الفارابي في مدينته الفاضلة لا يلتزم الموضوعات التي يتناولها أفلاطون في محاورته المشهورة. ومنها أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية، بل يعمد إلي تطبيق بعض مبادئها علي الاوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في البلدان الإسلامية آنذاك، لا سيما الأندلس والمغرب، في ظل الأمراء الموحدين الذين كان يعيش في كنفهم وبلاطهم.

والنظرة العامة تجعل من الفارابي ملهما كبيرا لابن رشد. ولعل ابن رشد كتب شرحه هذا من خلال أكثر من مصدر أو نسخة لجمهورية أفلاطون.

ويبدأ ابن رشد كتابه بتعريف العلم، وبيان صلته بالعلوم النظرية فيقول: إن هذا العلم، الذي هو أحد العلوم العملية، يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلوم النظرية من حيث الموضوع والمبادئ، وذلك لأن موضوع هذا العلم أمور اختيارية والأخلاق والسياسة عند ابن رشد قسمان لعلم واحد هو علم السياسة، والقسمان مرتبطان ببعضهما ارتباط النظري بالعملي.

ويشير ابن رشد إلي اختلاف الناس في ميولهم، وفي مدي تحقق الكمالات الإنسانية فيهم، فإذا كان من غير الممكن تحقق الكمالات الإنسانية إلا بإجتماع جماعة من الناس يضمهم مجتمع ما، فإن أفراد هذه الجماعة يختلفون في ميولهم الطبيعية اختلافهم في ذلك في تلك الكمالات.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه أن توجد جماعة من الناس تتحلي بكل أصناف الكمالات الإنسانية جماعة يتعاون أفرادها في بلوغ كمالاتهم بأن يتبع الأقل كمالا منهم أكثرهم كمالاً، علي نحو يهيئ الأقل كمالاً الخاص به.

ويربط ابن رشد بين قوي النفس وأجزاء المدينة، فالدولة تكون حكيمة فاضلة بسبب القوة النظرية التي تحكم بها القوي الأخري، فالاجتماع المثالي عند ابن رشد – كما هو عند أفلاطون – يبني علي غرار النفس الإنسانية، فالفلاسفة، هؤلاء الذين يتمتعون بالفضائل والكمالات النظرية، عليهم أن يتولوا قيادة الآخرين حتي تتحقق العدالة التي تحدث عنها أفلاطون في الجمهورية. والعدالة عند ابن رشد اقتصار كل فرد علي تكلف الأفعال التي يحسن لها بالطبع. ويكون ذلك بخضوع أجزاء الدولة للعمل النظري (الفلسفة) والراسخين في هذا العلم (الفلاسفة).

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفضائل: الفضائل التي تسند إلي جزء واحد من أجزاء النفس أو الدولة كالحكمة والشجاعة، والفضائل التي تسند إلي كل أجزائها كالعفة والعدالة.

ولا يكتفي ابن رشد بتعريف سكان الدولة بالفضائل، وإنما يسعي إلي غرس هذه الفضائل في نفوسهم، ويكون ذلك عن طريق الإقناع أو الإكراه كما هو الحال عند أفلاطون. و يسير ابن رشد في بنائه للمجتمع المثالي علي تقسيم الناس إلي عامة وخاصة، جمهور علماء. وهذا التقسيم يكاد يكون سائدا لدي معظم المفكرين المسلمين.

وعموماً، فإن ابن رشد لديه ثلاثة أصناف من الناس: البرهانيون الذين يمتلكون المعرفة الفلسفية، وهم الحكماء، مالخطابيون الذين يكتفون بظاهر الشرع ولا يصرح لهم بالتأويل ، وهم الجمهور ، والجدليون الذين يطابق بينهم وبين المتكلمون .

ويبين ابن رشد أن هدف الشريعة الاسلامية هو هدف العلم السياسي ، فالنبي والفيلسوف يجمعهما هدف واحد هو سعادة الإنسان . والدولة المثالية تقود المواطنين عن طريق القوانين ،

والحاكم عند ابن رشد هو القادر علي حكم المدينة ، إذا اجتمعت في شخصه هذه الشروط منذ بداية امره ، وسنحت له الفرصة لان ينشأ في هذه المدن (الدول) .

ويري ابن رشد أنه من الممكن لبعض الأفراد أن ينمو مكتسبين الأفكار المشتركة العامة التي تسلم كل المجتمعات بصحتها ، فلا يستحيل

أن تكون النسـاء أن تكون أكثـر كفـاءة ويفـوقن الرجـال في بعض الميـادين الأخري .

كمـا يعـرض ابن رشـد في مـؤلفـه لانواع السـيـاسـات عند أرسطو : السياسة الجماعية ، وغايتها الحرية وخسة الرئاسة وهي إما رئاسة ثروة أخبار ، وغايتها الفضيلة ، ووحدانية التسلط وغايتها الكرامة ، ويسمي رئاسة الأخبار ب " الإمامية "

ويعـرض ابن رشـد ايضـا لاصناف الدول عند أفـلاطون مـبـينا أن أفلاطون يتحدث عن خمس حكومات : الحكومة المثالية ، أو المدينة الفاضلة ، والتيموقراطية التي يكـون الحكـم فيها وفق مبدأ الشـرف ، والأوليغارشيـة (حكم الأغنياء ، حكم القلة) ، والديمقراطية (حكم العامة - حكم الكثرة) ، وأخيرا حكومة الطغيان .

والحكومة المثلي قسمان : ملكية إذا سيطر فرد واحد علي الباقين ، وأرستقراطية ، إذا تقاسم السلطة عدة أشخـاص ، فنحن إذن أمام سـتـة أنواع من الحكومات .

وتمتـاز الدولة الكاملة أو المدينة الفـاضلة عند ابن رشـد بأن الرئيس فيها يجمع خمس خصـال هي : الحكمة ، وجودة الفطنة ، وحسن الإقناع ، وقـوة المخيلة والقـدرة علي مـبـاشـرة أعـمـال الحـرب والجـهـاد . ويكون هذا الرئيس ملكا ويرأس الدولة الملكية الفاضلة ، أما إذا اجتمعت هذه الخصـال في أكثر من رئيس متعاونيين ، كان الحكام صفـوة الأمراء ، وكانت الدولة صفوة الدول ، وهي الأرستقراطية .

ويبين ابن رشد أنه يمكن أن تؤول الرئاسة إلي حاكمين ، كما هو الحال في البلدان الإسلامية ، عندما لا يبلغ الرئيس مرتبة الملك ، بأن يكون ملما بالشرائع (فقهيا) لكنه يفتقد شرط القدرة علي الجهاد ، وهنا إشارة إلي مكانة الجهاد في النظام السياسي الإسلامي .

٤- **ابن خلدون** : اشتهر بمؤلفه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر «ويعرف جزؤه الأول»، بمقدمة ابن خلدون» التي حوت أهم أفكاره السياسية المتمثلة في أن الانسان تتملكه نزعة طبيعية إلي العدوان لذلك فهو بحاجة إلي حاكم ينظم المجتمع ويضبط حركته حائلاً دون عدوان القوي علي الضعيف، كما الضعيف، كما تجتاز الدولة - في رأي ابن خلدون - مراحل خمس متعاقبة، في المرحلة الأولي تنشأ علي انقاض دولة سابقة عليها، وفي الثانية ينفرد صاحب السلطان بالحكم الأولي تنشأ علي انقاض دولة سابقة عليها، وفي الثانية ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلص من معاونيه ومناوئيه، وفي الثالثة تنعم الدولة بحالة من الراحة والطمأنينة التي تتحول في المرحلة الرابعة إلي القناعة والمسالة لتنتهي الدولة في المرحلة الخامسة إلي الانهيار والفناء[٢٦].

وقد أعلي ابن خلدون من قيمة الحكومة الدينية المستندة إلي القوانين الإلهية وشريعة الخالق.

افكاره السياسية :

في هذا الصدد يمكن الاشارة إلي أهم الأفكار السياسية لأبن خلدون علي النحو التالي:

نشــأة الدولـة: الدولة ظاهرة طبيعية ينشـأ نتيجة لضـرورة العيش المشترك للجميع ولا يمكن للمجتمع الانساني أن يحيا إلا في ظل (دولة).

مفهوم الخلافة : الخلافة نيابة عن الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا هو متصرف في الدين بمقتضي التكاليف المأمور بتبليغها للناس وفي ورعاية مصالحهم في العمران.

الخـلافـة إذا: وظيفة تجمع بين رئاسة أمور الدين وأمور الدنيا في نفس الحـاكم وتنحـصر مهمة الخليفة في حـمل الجمـيع علي أتبـاع أحكام دينهم وعلي سياسة أمورهم ورعاية مصـالحهم وفقاً للقانون الألهي أو حكم الشرع.

مراحل تطور الدولة حتى انهيارها :

الدولة كظاهرة اجتماعية تخضع لمراحل تطور تبدأ بالنمو في الأزدهار ثم تأخذ بعد ذلك في الاضمحلال حتي النهاية.

أ- المرحلة الأولى : مرحلة الاستيلاء على الملك:

بانتزعه من الدولة السابقة والعمل علي تدعيمه وتقويته. يعتمد الملك في هذه المرحلة مع العصبية المختلفة في الانصار والمؤيدين وتقوم هذه العصبية علي رابطة الدم والقربي وتشكل الدعامة الأساسية في الاستقرار السياسي.

ب- المرحلة الثانية : مرحلة الانفراد بالسلطة والاستبداد:

يتحول فيها الملك إلي التنكر لأهل العصبية واللجوء إلي تكوين عصبية بديلة من (الموظفين والموالي والجنود والمرتزقة).

جـ- المرحلة الثالثة: مرحلة الفراغ والدعة:

وينصرف فيها الملك إلي تحصيل ثمارات الملك من مال وتخليد الآثار والصيت.

د- المرحلة الرابعة : مرحلة المسالمة والقناعة:

تقنع فيها صاحب الدولة بما ورثه عن آباءه، يكتفي باقتفاء آثارهم وسيرتهم.

هـ- المرحلة الخامسة : مرحلة الاسراف والتبذير:

يكون صاحب الدولة فيها مبذراً خاضعاً لنزواته وشهواته، تصاب الدولة فيها بالهرم وتبدأ عملية انحلالها وفنائها.

أما تدهور الدولة وانحلالها: يكون نتيجة لضعف العصبية، والخراب المادي الذي يضطر معه الملك إلي الوسائل غير الشريعة جرياً وراء الربح والثورة (تجارة شخصية، استجلاب الموالي والمرتزقة، استغلال الرعية وتسخيرها .... الخ).

مما يضعف عصبيته من جانب، فتبدأ من جانب آخر عصبية جديدة في النمو إلي أن تصل إلي المرحلة الأولي بالاستيلاء علي الملك وانتزاعه، ويتم ذلك بعد أن يعجز الملك عن دفع مرتبات جيشه وتحقيق مطالبه المتزايدة.

وفيما يتعلق **بالفطرة أو المعدل الزمني لقيام وانهيار الدولة** : فقد حددها ابن خلدون بثلاث أجيال (١٢٠ سنة)، وذلك وفقاً لما شاهده ولاحظه من سرعة قيام الدولة الاسلامية، ثم تقدمها وسقوطها فجأة وبسرعة.

وفي **ختام الدورة** : يخلص ابن خلدون إلي أن الدولة تقوم علي أربعة دعائم العصبية، الفضيلة، دعوة دينية، أومبدأ سياسي، ضعف دولة سابقة لتقوم الدولة علي انقاضها.

أما **أنواع الحكومات لدي ابن خلدون** فتشمل ثلاث صور لأنواع الحكومات.

الصورة الأولى: الملك الطبيعى:

ويقصد به حمل الكافة علي مقتضي الغرض والشهوة. تماثل هذه الصورة النظم السياسية البديلة التي تكون كلمة الحاكم فيها قانوناً.

الصورة الثانية: الملك السياسى:

ينصرف إلي حمل الكافة علي مقتضي النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

تناظر هذه الصورة وجود القوانين السياسية التي تسلم بها الكافة ويخضعون لحكمها علي نمط ما كان حادث في الفرس.

الصورة الثالث: الخلافة:

وتهدف إلي حمل الكافة علي مقتضي النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدينوية الراجعة اليها. تختلف هذه الصورة عن سابقتها الثانية

في خضوع كل من الحاكم والمحكوم للقانون العام الذي تدخلت في تكوينها الإرادة السماوية. في هذه المرحلة تصل الجماعة السياسية إلي مرحلة النظام الكامل[٢٧].

هوامش الفصل الرابع

(١) راجع: تفصيل ذلك في : السنهوري، الخلافة.

(٢) ابن عابدين، رد المختار، الجزء الثالث، وراجع أيضاً:

دكتور محمد نصر مهنا، علم السياسة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ اصدار، ص ص ١٧٤ – ١٧٥ .

(٣) التفتازاني، شرح السعد علي العقائد ص ٢٤٠ وراجع ايضاً:

دكتور محمد طه بدوي، تنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ١٩٦٨.

دكتور محمد طه بدوي، حق مقاومة الحاكم الجائر في الاسلام والنظم الوضعية م . س . ذ .

(٤) ابن عابدين، مصدر سابق.

(٥) الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصليين جـ ٢ .

(٦) وهو ما يراه الدكتور فؤاد محمد النادي، م . س . ذ ٣٦٠ – ٣٦٨ .

(٧) المرجع نفسه ص ٣٦٩ .

(٨) الجويني، الارشاد، ص ص ٤٢٥ – ٤٢٦ .

(٩) التفتازاني، ضشرح السعد، الجزء الثاني ص ٢٧٢ .

(١٠) التفتازاني، العقائد الشطية ص ١٨٧ وراجع ايضاً دكتور / محمد طه بدوي، حق مقاومة الحاكم الجائر، م. س . ذ .

(١١) دكتور محمد طه بدوي، نفس المرجع السابق.

(١٢) عبد الله بن قتيبة، الامامة والسياسة، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٠، ص ص ٢٣ – ٢٧ .

(١٣) راجع في تفصيل ذلك، دكتور محمد عمارة، الاسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ .

(١٤) الكشاف، مقالات الاسلاميين.

(١٥) راجع، محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوري الاسلامي، القاهرة، دار النشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠ ص ص ٨٥ – ٨٧ .

(١٦) الماوردي، الاحكام السلطانية.

(١٧) راجع، دكتور سليمان الطحاوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسية والادارة الحديثة، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٦ .

(١٨) القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء العشرين.

(١٩) راجع: عبد الحكيم حسن الصليبي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٣ .

(٢٠) راجع ابن خلدون، المقدمة، بيروت ١٩٧٨ .

(٢١) راجع: الماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، الطبعة الثالثة، مطبعة امبابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٧٣ .

(٢٢) راجع، دكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل العربي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ميرلاند، الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٩١ .

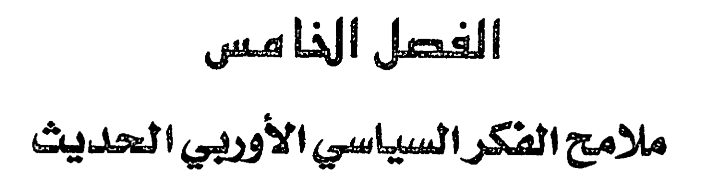
(٢٣) نفس المرجع السابق.

(٢٤) راجع: محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر الاسلامي.

(٢٥) دكتورة: حورية مجاهد، م . س . ذ ص ص ١٩٠ – ١٩٤ .

(٢٦) ابن خلدون، المقدمة . م. س . ذ

(٢٧) نفس المرجع السابق.



الفصل الخامس

ملامح الفكر السياسي الأوربي الحديث

الفصل الخامس

ملامح الفكر السياسي الأوربي الحديث

جون لوك والعقد الاجتماعي:

(١٦٣٢ - ١٧٠٤)

كان جون لوك إنجليزيا، لكنه كان يكتب في نهاية القرن السابع عشر. وقد كان من إهتماماته الأساسية تلك المهمة المتعلقة بتحديد المحتوي الكامل للعقد الاجتماعي، والتحقق من فهمه بصورة صحيحة بواسطة الإنسان العقلاني الرشيد. فقد انطلق لوك من أن الانسان عقلاني رشيد، ومن ثم يمكن الثقة به لتقييم شرعية الحكومة وهي بصدد القيام بمهامها في إعداد التشريعات، والإدارة، وتطبيق قوانين الدولة.

ومن الناحية المثالية، فإنه ينبغي أن يكون هناك حرية تامة، وبالتالي لاتوجد حكومة. ولكن الأفراد العقلانيين يدركون مزايا تنظيم حكومة. فهي بدون تمييز تستطيع أن تسوي المنازعات بين المواطنين، كما أنها ضرورة لممارسة العلاقات الخارجية مع الحكومات الأخري في عالم ليس كلية عالماً عقلانياً رشيداً. كذلك فالحكومة سلطة ضرورية لتطوير نظم التبادل النقدي والابقاء عليها بما يسمح بتراكم الثراء المادي.

العقد الاجتماعي: الأطراف والحقوق:

رأي لوك أن المواطنين يدخلون في عقد اجتماعي بينهم وبين الحكومة. يوافق المواطنون علي طاعة القوانين، وتوافق الحكومة علي احترام حقوق

المواطنين[1]. حينئذ، فإن الحكومة تؤسس لمصلحة الفرد الذاتية، كذلك فمن غير المتصور، كما يثير لوك، أن يتم إنكار الطبيعية الإنسانية، أو أن الحكومة يجب أن تقوم علي أي مبدأ آخر.

وتأسيساً على ذلك. فعندما تصبح الحكومة لا تخدم مصالح المواطنين، فإنه ينبغي مقاومتها أو حتي الإطاحة بها لماذا؟ لأن الحكومة تكون قد كسرت العقد الاجتماعي الذي يعد الأساس الشرعي الوحيد لوجودها. وهنا يثار التساؤل حول كيفية أن نعرف أن الحكومة قد تحللت - كسرت العقد الإجتماعي. وفي هذا الصدد يحدد لوك الإجابة بصورة واضحة بأن الحكومة تكون قد كسرت العقد الاجتماعي عندما تعتدي علي حقوقنا، أي حقوق المواطنين، وبالتحديد علي الحقوق الطبيعية (تلك الحقوق التي ولدنا بها)، ويتضمن هذا حق الحياة الحرية، الملكية الخاصة.

لوك وحق الملكية الخاصة: هناك الكثير من الإشارات في كتابات لوك إلي أن هناك حقا طبيعيا معينا استأثر بجل إهتمام لوك، حيث نال من اهتمامه الكثير فيما بتحديده وحمايته ذلك الحق هو الحق هو الحق في الملكية الخاصة ويشير إلي حق المواطنين أو بعضهم في تراكم الثروة، وحق الآخرين المتساوي تماماً في تراكم الفقر. وهنا ينبغي ملاحظة أن الحقوق المتساوية بالنسبة للوك لا تتضمن المساواة في الأوضاع المادية[2].

كذلك تجدر الإشارة إلي أن لوك لا يعتقد في عقلانية الأفراد بدرجة متساوية. وبمعني آخر يري لوك أن درجة العقلانية تختلف من أنسان لآخر. فهو يثير قضية أنة إذا كان كل الأفراد متساوين في عقلانيتهم، فإنه ينبغي

ألا يكون هناك خلاف في نتائج أعمالهم، وعلي ذلك لا ينبغي أن يكون هناك عدم مساواة مادية. ويضيف لوك أنه إذا وجد عدم مساواة مادية، فإنها ينبغي أن تكون بدرجة ضئيلة.

علي ضوء ذلك، فإنه يصبح من الواضح أن لوك قد طور مفهوما للعقد الاجتماعي يستطيع من خلاله أن يخترع حكومة تحمي الأغنياء العقلانيين من غير العقلانيين الفقراء.

لوك والديمقراطية:

يتضح أن مفهوم لوك للعقد الاجتماعي لا يمثل مفهوما لحكومة ديمقراطية، علي الأقل في المعنى المعاصر للمفهوم الديمقراطي وهو صوت واحد للشخص الواحد. فالحكومة عند لوك أنما يتم تأسيسها بواسطة الأغنياء. وطبقاً لشروط العقد الاجتماعي، فإن تلك الحكومة تعد ملتزمة بخدمة مصالح الأغنياء. وبالرجوع إلي السياق التاريخي الذي عاش وكتب فيه جون لوك مؤلفاته المختلفة، نجد أن هذا النوع من الحكومات كان علي وجه التحديد نوع الحكومة التي وجدت في انجلترا في الوقت الذي كتب فيه لوك. كما أن هذا كان أيضاً نوع الحكومات الذي أيده لوك في الحقيقة، وبصورة كلية. ويلاحظ في هذا الصدد أنه وحتي بعد مرور أكثر من قرن من الزمان علي ما كتبه لوك، فإن كان هناك في تلك الفترة حوالي ٣٪ فقط من السكان الانجليز مؤهلين للتصويت لاختيار أعضاء البرلمان.

وعلي أية حال، فإن الإشارة إلي العقد الاجتماعي قد تم تحديدها بصورة واضحة، وأصبحت متاحة للمفكرين السياسيين الأكثر تأثراً

بالديمقراطية، ومن بينهم بصورة رئيسية جان جاك روسو والذي كان يكتب في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر. وقد كان كل ما حتاجه روسو لعلمه أن يقلب المادة علي الليبراليه التي تجدد وكتب عنها لوك، وأن يصر علي أن الحكومة لا تكون شرعية إلا إذا أعطينا وصفا لسلطتها[٣].

وإذا كان من المقبول والمعقول أن يكون هناك اختلافات في قدرات المواطنين العقلانية، أو درجة رشدهم، فإن هذه الاختلافات ليست كافية لتبرير قيام طبقات مختلفة من المواطنين، سواء كان ذلك سياسياً أو بأي صورة أخري. وعلي ذلك، فإن مفهوم العقد الاجتماعي لدي روسو – فيما بعد – يتضمن أن كل المواطنين يتمتعون بحق متساوي في المشاركة في صنع القانون، وفي المشاركة في صنع القرار الذي يحدد الحدود المناسبة للقانون، وكذلك المجال المناسب لنشاطات الدولة. مفهوم المشاركة الشعبية في مفهوم روسو للعقد الاجتماعي يعني أيضاً أن الحكومة تكون شرعية فقط طالما أنها تعمل طبقاً لمبادئ السيادة الشعبية. ومن ثم، وعلي خلاف لوك، فإن روسو قد قصد كل فرد عندما كتب "الشعب".

وعلي أية حال، فإن أي اشارة نستخدمها حول حقنا في مقاومة سلطة الحكومة (كأن نرفض دفع الضرائب، أو التسجيل في الاستدعاء للخدمة العسكرية، أو الذهاب إلي الحرب، أو ماشابه) إنما يتضمن في الواقع مفاهيم الحقوق الطبيعية، والعقد الاجتماعي. كذلك فإن حقناً كمواطنين لأن نقاوم، أو حتي في الثورة، إنما يقوم علي افتراض أن الحكومة قد كسرت

الاتفاق التعاقدي الذي أحضرها إلي الوجود. هذه المقولة أو الحجة قد تطورت عبر طريق طويل مرورا بنظريات الحق المقدس، والقوة تصنع الحق، فهي جزء من كفاح الشعوب الطويل - والذي ليس بالضرورة خاسرا في كل مرة - ليجعل الحكومة أكثر إنسانية وأكثر حساسية لاحتياجات أفرادها.

نقد نظرية العقد الاجتماعي:

هناك بعض نقاط الضعف الواضحة في نظرية العقد الاجتماعي لاصول الدولة فمتي تم التفاوض بشأن العقد الاجتماعي؟ باستثناء الماجناكارتا في عام ١٢١٥، فليس سهلا أن نجد أمثلة محددة. فبمجرد أن تنشأ الدولة وتبدأ الحكومة في العمل طبقاً للعقد الاجتماعي، كيف يمكن أن يكون تأييد دستور الدولة، والاقامة المستمرة في إقليم الدولة، أو التصويت في انتخاباتها كلما جاءت المناسبة، هل يكون ذلك متضمناً نوعا من العلاقات التعاقدية الفعلية بين المواطنين ودولتهم؟ ربما يكون ذلك صحيحاً، لكن هذا التفسير يرفع النقاش إلي مستوي من التجريد وقد سعي مفكروا العقد الاجتماعي الاصليون إلي تجنبه فحماية المواطن ضد دولة متزايدة الأعباء إنما يتطلب خصوصيات وليس عموميات غامضة.

كذلك فأن الإشارة إلي العقد الاجتماعي إنما تقترح أيضاً عملاً واعياً من جانب المواطنين العقلانيين الذي يسعون لتحقيق مصالحهم الذاتية المحسوبة. فالمواطنون إنما يخلقون بصورة مقصودة الحكومة لأنهم يتوقعون أن يكسبوا بعض المزايا. هكذا، فإن الحكومة والدولة إنما يقومان علي أساس من الفائدة أو النفعية طبقاً لتقييم كل مواطن لما هو مفيد ونافع

لمصلحته أو لمصلحتها في وقت ومكان محددين. لكن هذا وبوضوح لا يتفق مع الخبرة الفعلية للغالبية العظمي لرجال ونساء يحبون أنفسهم، مولودين في دولة محددة، ينظم أمرها بحكومة محددة، سواء للأفضل أو للأسوأ أو حتي وفاتهم. كذلك، فأن الدولة ليست كياناً صناعياً، مصمماً بصورة واعية ومحدداً كما لو كانت مثل الساعة أو جزاءاً داخليا في محرك[٤].

ماكيافيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧):

أخضع ماكيافيللي السلطة الدينية للسلطة الزمنية لأنه أعتقد أن الكنيسة عملت علي أنقسام الدولة وإبقائها في حالة من الضعف لم يرضها لها.

كما أن الكنيسة قد تجاوزت حدود وظيفتها الروحية ولجأت إلي أعمال تبعدها عن طبيعة ما هو مفروض أن تقوم به. ولهذا فقد أعتبر من ألد أعداء البابوية التي كانت تتهمه بالألحاد وبالخروج علي تعليمها، إذ أنه رأي أن الدين هو وسيلة في يد الحاكم يسلطها علي رؤوس المحكومين، ويساهم في تجنيد الأفراد للحروب عن طريق التسلط الروحي عليهم علاوة علي تثبيت دعائم السلطة له.

ويعتقد ميكافيللي أن أهمية الدين بالنسبة للحاكم هي أنه يسهل عليه قيادة الشعب، كما أنه يعمل علي تقوية وحدته وزيادة تماسكها[٥].

ويري ميكافيللي أن الحاكم يجب أن يتصف بصفات كلاً من الأسد والثعلب، ذلك أن الأسد لا يتمكن من حماية نفسه مما ينصب له من شباك ، والثعلب لا يتمكن من حماية نفسه من شر الذئاب. ولذلك فإنه يري أنه يجب

علي الحاكم أن يتصف بقوة الأسد ودهاء الثعلب لكي يستطيع تثبيت حكمه والدفاع عنه.

وأكد ميكافيللي العلاقة الوطيدة بين توزيع الثروة في الدولة وبين مصدر القوة والسلطة فيها. ولهذا رأي أنه تبعاً لأختلاف الأحوال التي تسود المجتمع، تختلف النظم والهيئات السياسية التي توجد فيه.

وقد وجد أن النظام الديمقراطي هو أفضل النظم التي يجب أن تسود المجتمع عندما توجد فيه المساواة الاقتصادية، وأعجب بالنظام الجمهوري علي شاكلة النظام الذي وجد في أسبرطة وروما والبندقية، وأشار إلي ضرورة وجود مواطنين يتميزون بالذكاء وبالشعور العام حتي يمكن أن تقوم الحكومة الجمهورية.

وعارض نظام الحكم الارستقراطي وخاصة إذا ما اعتمد علي تلك الفئة من الشعب التي تملك الأرض. لأنه رأي في هذا النظام طريقاً إلي ايجاد الفرقة والخلاف بين أبناء الشعب الواحد.

ولهذا رأي أن نظام الحكم المختلط هو أفضل نظام للحكم واتجه إلي تفضيل نظام الحكم الملكي الذي يعتمد علي إنتخاب الملك كأفضل نظام يتوافق مع الأحوال التي سادت العصر الذي عاش فيه.

وقد دفعت رغبة ميكافيللي في توحيد إيطاليا إلي إظهاره لأهمية إتساع الدولة وضرورة ذلك، فقد رأي أن الدولة يجب أن تمتد وتتسع فإذا لم تتح لها هذه الفرصة فقد قضي عليها بالزوال. وضرب علي هذا مثلاً بالأمبراطورية الرومانية التي انتهجتها.

ويلاحظ أن كتابات مكيافللي علي النحو السابق أقل انتماءاً إلي تنظير السلطة منها إلي فروع الأدب السياسي التي أخرج فيه الكتاب الايطاليون في عصره الكثير من المؤلفات، ومع ذلك فكتاباته عن أساليب الحكم تكاد تكون الأمر الوحيد الذي يستأثر باهتمامه وهي وجهة نظر منسقة يمكن مع ذلك تطويرها إلي نظرية سياسية تطورت أيما تطور في الفترة اللاحقة له.

إن البيئة السياسية التي عاصرها مكيافللي كانت تتسم بتطور سياسي في جميع أنحاء أوربا وكانت الثورة السافرة تسود العملية السياسية، إلا أنه ما من أحد في ذلك العصر كان أعظم منه في تقدير المعني للوحدة الوطنية، وإن مكيافيللي كان فريسة لاسوأ فساد سياسي وانحطاط اخلاقي، فالمؤسسات المدنية لم تعد من ذكريات أفكار العصور الوسطي كالكتيسة والأمبراطورية وأصبح القتل من الادوات العادية للحكم، حتي صدق قول أرسطو حول أن الانسان حين يفصل عن القانون والعدالة يعد من أسوأ الحيوانات - ؛ فالحكم من وجهة نظر مكيافيللي يتوقف إلي حد كبير علي القوة والحيلة، وتأسيسا علي ذلك فأن اصطلاح المكيافيللية ليس خارج القانون فحسب ولكنه خارج الاخلاق أيضاً، وأن السيرة تتمثل في نجاح وسائل الحاكم السياسية لتوسيع نطاق دولته، والسمعة السيئةالتي اكتسبها كتاب مكيافيللي - الأمير - قد سادت، فهو يهاجم فكرة الفصل بين القانونيين الالهي والوضعي وأن الحكم الديمقراطي لا يصلح إلا للشعوب المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة، والمنقد مكيافيللي أن واجب المرأ نحو بلده يلغي جميع الواجبات الأخري وجميع الوساوس وأن السلطة السياسية

غاية في حد ذاتها، وقد سبقت كتاباته الاصلاح البروتسنتي كما سيتضح تفصيل ذلك في موضع لاحق.

وفيما يتعلق بنقد مكيافيللي وآرائه يلاحظ أخيراً أنه لم يتعرض كثيراً إلي شكل الدولة أو النظام الذي قد تتخده السلطة في داخلها، كما أن الأفكار التي نادي بها أنبعثت من الأحوال التي سادت العصر الذي عاش فيه. وكذلك اتسمت كتاباته بدقة التحليل وارتفاع المستوي الفكري.الأمر الذي جعل افكاره تسبق الأفكار التي سادت خلال هذا العصر(٦).

مارتن لوثر:

يعتبر مارتن لوثر من أهم المفكرين الذين ظهروا في هذه الفترة حيث أوضح الفرق بين كل من السلطتين الزمنية والدينية وأكد الفصل بينهم كما أكد أهمية السلطة الزمنية في المجتمع عند مقارنتها بالسلطة الدينية ولاحظ ضرورة وجود (الطاعة) في المجتمع حتي يمكن للدولة تحقيق ما تهدف اليه.

و تعتبر هذه هي النقاط الثلاث أهم ما انحصر فيه تفكير مارتن لوثر السياسي، وهي التي أوضحها في كتاباته السياسية وأهمها ما يلي :

١- حرية الفصل السياسي.

٢- خطاب إلي النبلاء والألمان.

٣- السلطة الزمنية .

وعندما وضع مارتن لوثر السلطة الزمنية في مرتبة أعلي من السلطة الدينية لم يري أن ذلك يقلل من عنايته وأهتمامه بالكنيسة، إذا أنه في الواقع

الدينية لم يري أن ذلك يقلل من عنايته وأهتمامه بالكنيسة، إذا أنه في الواقع إتجاه إلي محاولة إصلاح الكنيسة نفسها ورأي السلطة في الكنيسة يجب أن تتبع وتتأثر بل وتتركز في جمعية عامة تمثل رجال الدين والمهتمين بالشئون الدينية ولا تنحصر هذه السلطة وتتركز في البابا نفسه. وهاجم مارتن لوثر نظام الكنيسة الذي أعتمد علي وجود طبقات بين رجال الدين، الأمر الذي أدي في النهاية إلي تدخلهم في شئون الحياة العامة، وأدي بهم إلي تكوين ثروات وإلي التدخل في الحياة السياسية. وفي هذه النظرة الأصلاحية إلي الكنيسة تأثر مارتن لوثر بالشعور القوي الذي ساد المقاطعات الألمانية ضد إيطاليا، وخاصة عندما وقعت هذه المقاطعات تحت الحكم الإيطالي الذي فرض عليها أعباء مالية، علاوة علي أنه في مستهل دعوته طالب مساعدة بعض الأمراء الألمان الذين كانوا يبغون التخلص من سيطرة البابا والتخلص من نفوذه

وتتسم آراء مارتن لوثر بعدم التسلسل، فلم يكن لديه أي خطة لأصلاح نظام الكنيسة واعادة تنظيمها علي أسس جديدة بل كانت آراءه وأفكاره من وحي الساعة ووليدة الظروف التي كان يمر بها.

وبالرغم من من ذلك فأنه يعتبر من أهم المفكرين الذين نادوا بالأصلاح الديني. ومن ناحية أخري فأن الفترة التي عاش فيها مارتن لوثر وهي تلك الفترة التي تميزت بظهور كثير من المفكرين الذين نادوا بآراءهم في الأصلاح الديني قد أثرت علي لوثر وأدت به إلي التردد عن التعبير عن آرائه وأفكاره وتعديلها(٧).

وفي بادئ الأمر نادي مارتن لوثر بضرورة طاعة المحكومين للحاكمين،

والبروتستانت وبين الأمبراطورل شارل الخامس، فأضطر مارتن لوثر إلي تعديل هذه الفكرة وأن يسمح بحق المسيحيين في الدفاع عن أنفسهم وكذلك بحقهم في الخروج عن حكامهم عندما يسود الطغيان ويسري الاستبداد ويصبح الطغيان والاستبداد من سمات الحكم.

وقد أكد لوثر حق الشعب في الخروج عن طاعة الحاكم بل والثورة عليه عندما يتغاضي عن احكام القوانين وواجبه في احترامها.

وقد أثرت هذه النظرية التي أدلي بها لوثر في تطوير مجاريات الأحوال في أوربا في الفترة التي أعقبت عصرهم وهي الفترة التي نشبت فيها الثورات ضد نظرية الحق الآلهي في الحكم.

لقد اجتاحت الثورات القارة الأوربية خلال حياة مارتن لوثر، فنشبت في الأراضي الواقعة بين سويسرا وبحر البلطيق وبحر ثورات قامت علي أكتاف الفلاحين الذين رغبوا في حياة أفضل ومجتمع أحسن. وبالرغم من اهتمامه بأحوال هؤلاء الفلاحين فأنه لم يأيد حقهم في القيام بهذه الثورات، وهي التي يطلق عليها ثورات شعبية وأعتمد في موقفه هذا علي الاعتبارات الآتية:

١- لم يجز لشعب أن يعارض السلطة الحاكمة وأن يقاومها.

٢- لم يرغب في أن يقترن أسمه بثورات تعتمد علي القوة.

٣- لم يوافق علي هذه الثورة لأنها كانت تهدف إلي تحقيق مبدأ المساواة في داخل الدولة. وهو ذلك المبدأ الذي لم يقترن به ، بل أنه رأي ضرورة وجود عدم المساواة بين الأفراد داخل الدولة.

٤- كان علي أتفاق ووئام مع الأمراء الألمان وحتمت عليه هذه العلاقة هذا الموقف وعدم تأييد الثورة.

وكان مارتن لوثر يهدف من موقفه من الأمراء الألمان وتعضيدة لهم إلي محاولة تحقيق استقلال ألمانيا، ومن ثم تحقيق نجاح حركة الإصلاح الديني. ولما كان العون الأكبر يأتي عن طريق هؤلاء الامر وتأييدهم لحركة مارتن لوثر.

فقد دفعت هذه الحقيقة إلي تعضيدهم والموافقة علي اتجاهاتهم الاستبدادية بالرغم مما أدلي به من آراء تؤيد الحرية وتدعو إليهم.

ونتيجة لإزدياد قوة المتطرفين في حركة الأصلاح الديني طرأ تغير هام علي تفكير مارتن لوثر السياسي، ففي بداية الأمر وقبل وضوح التطرف في حركة الأصلاح الديني أوضح ضرورة الفصل بين الدين والسياسة وضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة.

ولكن هذا التطرف أدي به إلي تعديل هذا الرأي وسماحه للدولة أو للسلطة السياسية الحاكمة فيها أن ترسم الحدود للسلطة الدينية، علي أن تمكن هذه الحدود من ممارسة العقائد الدينية بحرية.

كما يجب كذلك أن تسمح بحق الأفراد في الاعتقاد بالديانات المختلفة ، وبعبارة أخري أكد مارتن لوثر حق السلطة السياسية الحاكمة في رسم الحريات وسمحها بممارسة الأديان المختلفة علي شرط أن تكون حرية العقيدة مكفولة دون أي ضغط أو تحيز.

وقد ناقش لوثر الأفكار التي سادت في العصور الوسطي والتي أكدت وجود مجتمعات يمكن أن تعيش بعيدة ومنفصلة عن الدولة، فأكد وجوب دخول هذه المجتمعات في نطاق الدولة وعدم السماح لها بالعيش في خارج هذا النطاق وترجع أهمية هذه الفكرة التي أدلي بها، إلي أنها أحد الأسس التي قامت عليها فكرة الدولة الحديثة، أي فكرة الدولة القومية ذات السيادة والنظام المركزي التي حلت محل وجود التجمعات البشرية في ظل نظام الاقطاع.

واعتبر مارتن لوثر أن مسئولية الحاكم ترجع في أساسها إلي الرب الخالق، أي أن الحاكم يعتبر مسئولا أمام الله وحده وليس أمام الشعب الذي يقوم بحكمه، وتجاوب هذا الرأي مع ما انطبع في نفوس الناس في هذه الفترة ثم أدي إلي تأييد سلطة الدولة في الشئون المختلفة لتحل مكان الكنيسة في مباشرة مختلف السلطات.

ولقد رأي مارتن لوثر أن القانون يجب أن يسري في الدولة ويطبق علي جميع الأفراد داخلها دون أية تفرقة أو تمييز، كما أصر علي إخضاع رجال الدين لحكم القانون، ورأي كذلك أنه يجب عدم مقاومة سلطة لتلك أو الأمراء. وفي محاولة الوصول إلي هذه الفكرة نرجع إلي لأفكار التي سادت من قبله والتي أكدت أن من حق الشعب مقاومة السلطات الملكية والأمبراطورية كما رأي أنه ليس للشعب كذلك حق مقاومة السلطات السياسية التي قد توجد في الدولة. وفي هذا يعتمد علي ما سبقه من أفكاره مؤكداً ضرورة عدم مقاومة السلطات الدينية التي تمتعت بها الكنيسة، أي أن مارتن لوثر رأي أن السلطة السياسية في الدولة الحديثة إنما هي نتيجة لتطور السلطات التى

تتسم بها الكنيسة في الماضي وأصبحت في يد السلطة الحاكمة في ظل تطور الدولة الحديثة.

چون كالڤن:

يعتبر چون كالڤن، ذو الدراسة القانونية: أهم من نادوا بالإصلاح الديني وأكثرهم أثراً من حيث المساهمة في تطور الفكر السياسي. فقد أمد حركة الإصلاح الديني بأفكار ونظام منطقي شامل.

ولم يوافق كالڤن علي حق كل فرد في تفسير الكتاب المقدس والتعاليم الدينية، وخشي من نتائج المذاهب الاجتماعية الثورية التي صاحبت حركة الإصلاح، وقد هدف إلي أن يضفي علي الدين المسيحي شكلا متناسقاً يعتمد علي الأوضاع النظامية والفكرة القانونية للنظام والسلطة.

ورفض كالفن الأفكار التي نادت باندماج الكنيسة والدولة في نظام واحد، إذ اعتقد أن مجال العمل الحكومي في الشئون الدينية ومجال ذلك العمل في الشئون الدنيوية هما مجالان يستقل فيه الواحد منهما عن الآخر، ولذلك يجب تنظيم الكنيسة تبعاً لاحتياجاتهم الخاصة، علي أن تكون السلطة النهائية فيها لكل المجتمع الكنسي. وعلي أن تكون هذه السلطات مقصودة علي الشئون الدينية ولا تقل الدولة في أهميتها عن الكنيسة، إذ عليها أن تهتم بالاحتياجات الفعلية لأعضائها فتحافظ علي النظام وتحمي الملكية وتعمل علي تعميق القيم والدين وهذا هو الأساس الذي اعتمد عليه كالفن في دعوته إلي استقلال الكنيسة عن الدولة، كما أنه هو الاتجاه الذي دعا إليه أتباع كالفن في اسكتلنده وفرنسا.

ولما كانت الوظيفة الأولي للدولة هي رعاية العقيدة العامة وحماية مصالح الدين، فقد اعتقد كالفن أنه يجب علي كل مسيحي أن يؤيد الدولة وأن يعاونها في تحقيق أهدافها. وأصبحت طاعة الدولة واجبا. ولم يعد من حق أي فرد أن يقاوم الدولة وإرادتها. ونادي كالفن في نفس الوقت بأنه يجوز للأجهزة الحكومية الممثلة للشعب مثل المجالس النيابية أن تواجه استبداد الملوك والحكام وتحد من ذلك الاستبداد وتقاومه، كما يجوز للمسيحيين أن يرفعوا السلاح تحت قيادة زعماء لهم لردع الاستبداد والقضاء عليه فضلا عن أن كالفن سمح للشعوب بعدم الاستجابة وإرادة الملك أو الحاكم إذا كانت القوانين التي يصدرها تتعارض مع تعاليم الدين.

غير أن كالفن قد دعي بصفة عامة إلي طاعة الحكومة، وأوضح ضرورة قيم الحكومة المدنية، وحكم القانون وسيادته. ومدي الطاعة الواجبة لذوي السلطة من جانب المسيحيين ولم يؤيد كالفن الحرية ولم يعبر عن كثير من الاحترام للعامة من الشعب وفضل نظام الحكم الارستقراطي.

مونتسكيو:

يحلل الباحث الفرنسي الذائع الصيت ريمون آرون آراء مونتسكيو في كتابه روح القوانين ، من ثنايا رؤيته، مع الرواقيين، بوجود عقل بدائي، وأن القوانين هي العلاقات التي توجد بين هذا العقل والكائنات المختلفة.

وأنه قبل أن يكون هناك قوانين مسنونة، كانت هناك علاقات عدالة ممكنة: «إن القول بأنه لم يكن هناك من عدل أو ظلم، إلا ما تأمر به القوانين الوضعية هو قول صحيح، وإن الانسان، باعتباره كائناً عاقلاً ينتهك

باستمرار القوانين، وإن ما يلزمه إذن هو قوانين تكون متفقة مع طبيعته. ومن هنا تنبع أهمية القوانين الدينية، والقوانين الاخلاقية والقوانين السياسية والمدنية: فهذه القوانين الاخيرة هي التي ترد الانسان لواجباته الاجتماعية لأنه وهو الذي «خلق ليعيش في المجتمع، يمكنه أن ينسي فيه الواجبات الاخري».

إن مونتسيكو مثله مثل فلاسفة مدرسة الحق الطبيعي، يفهم بهذه القوانين تلك التي تنشأ «فقط» عن تكوين وجودنا.

إلا أن الحياة في مجتمع، وبالضبط في «مجتمعات خاصة» يتطلب قوانين وضعية. ماذا يعني أن لدي هذه المجتمعات الخاصة (أو الشعوب) قوانين في علاقاتها المتبادلة: إنه حق البشر (LE DROIT DES GENS) كما أن لديها قوانين في العلاقات بين أولئك الذين يحكمون وأولئك الذين يحكمون: إنه الحق السياسي. ولديها أيضاً قوانين في العلاقة القائمة فيما بين المواطنين: وهذا هو الحق المدني.

ويقول مونتسيكو : «القانون، بصفة عامة، هو العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الأرض والقوانين السياسية والمدنية لكل أمه لا يجب أن تكون إلا الحالات الخاصة التي يطبق فيها هذا العقل البشري - إنها يجب أن تكون خاصة، إلي درجة عالية، بالشعب الذي سنت من أجله، بحيث يكون من قبيل الصدفة البحتة أن توافق قوانين أمة ما، أمة أخري. إن علي هذه القوانين أن تستند إلي طبيعة ومبدأ الحكم الذي أقيم أو الذي يراد إقامته سواء بتكوينها له، كما تفعل القوانين السياسية، أم بمحافظتها عليه، كما

تفعل القوانين المدنية. إن عليها أن تكون مناسبة لطبيعة البلد، وللمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل، ولنوعية الارض وموقعها ومساحتها، ولنمط حياة الشعوب، ويجب أن تستند إلي درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها. وأخيراً فإن لهذه القوانين علاقات فيما بينها. ومع مصدرها ومع شخص المشرع.

وفيما يتعلق بالحكومات:

فقد أراد مونتسكيو أن يصور الملكية أو الجمهورية كما صور موليير شخصيات البخيل ومن يكره المجتمع.

لقد أراد أن يظهر هذه الحكومات، وهي «محدود وكاملة ونهائية، وكأنها مجمعة علي بعضها من كل عصور التاريخ، وقد انكب علي دراسة كل منها تبعاً لطبيعتها ومبدئها: طبيعتها باعتبارها ما تجعلها «كائنة»، أو بعبارة أخري بنيتها الخاصة. ومبدؤها باعتباره ما يجعلها تتصرف، أو «الانفعالات الانسانية التي تجعلها تتحرك».

واذا كان التصنيف التقليدي لأنظمة الحكم منذ أرسطو. كما سبقت الاشارة يقوم علي التمييز بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية. إلا أن «روح القوانين» يقترح تصنيفاً مختلفاً. لزنه إذا كان هناك نظام جمهوري وملكي وإستبدادي. فالجمهوري هو الذي يمتلك فيه الشعب «كجسم» أو فقط جزء من الشعب («بفض الاسر») القوة السيدة. ففي الحالة الاولي يكون هناك الحكم الديمقراطي الذي يمارس فيه الشعب أحياناً دور الملك، وأحياناً أخري دور الرعية و (إنه لا يمكن أن يكون ملكاً « إلا بواسطة أصواته التي

هي تعبير عن ارادته. فارادة السيد هي السيد نفسه»)؛ وفي الحالة الثانية يسمي الحكم أرستقراطياً. أما الحكم الملكي فهو الذي يحكم فيه فرد واحد، واحد، ولكن بواسطة قوانين «ثانية وقائمة» أو «أساسية».

فمبدأ الديمقراطية أو الدولة الشعبية هو الأفضل: وعلي حد قوله «إن السياسيين الاغريق الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الشعبي لم يكونوا يعترفون بأي قوة أخري يمكنها أن تدعمها غير قوة الفضيلة». وتتجلي هذه الفضيلة بوجود روح ذات ثابتة لدي كل مواطن لفائدة الخير العام.

أما مبدأ الحكم الارستقراطي فيكمن حيث تكون ثروات البشر غير متساوية فيصبح من النادر أن يكون هناك الكثير من الفضيلة.

وأما مبدأ الحكم الملكي فهو الشرف. فكل فرد إذا أخذ علي انفراد، وكل جسم وكل فئة اجتماعية تفضل نفسها علي الاخري، وتقاوم الاخري، وتطالب الدولة بتفضيلات وتفوقات وتمييزات.

وأخيراً مبدأ الحكم الاستبدادي. فإذا كان كل الرعايا متساوين أمام المستبد، فأن هذه المساواة هي مساواة في العدم، لأنهم ليسوا «شيئاً». وفي حين أن المواطنين في الديمقراطية متساوون لأنهم «كل شئ» وإن المستبد يحرص دائماً علي أن تبقي ذراعه مرفوعة ليضرب، أو علي الاقل ليهدد. إنه يضع رعاياه بمرتبة «الحيوانات» المطيعة، والمتأهبة للهرب خوفاً من الضربات.

ويبين مونتسكيو أن فساد أنظمة ما يبدأ دائماً تقريباً بفساد مبادئها

فعندما تكون هذه المبادئ سليمة يكون للقوانين السيئة نفس أثر القوانين الجيدة. ولكن عندما تفسد المبادئ، فإن أفضل القوانين تصبح سيئة «وتنقلب ضد الدولة»

وكتب مونتسكيو قائلاً : إنه منذ أن تنقطع الفضيلة، ولا تعود الدولة محبوبة لذاتها، وإنما للفوائد التي يمكن جنيها منها؛ ومنذ أن تصبح الخزينة العامة إرثاً للأفراد بدل أن يكون مالهم للخزينة العامة. حينئذ تضيع الدولة، وتصبح الجمهورية جثة، لا تكمن قوتها، إلا في سلطة بعض الافراد.

ويستطرد قائلاً : «إن مبدأ الديمقراطية يفسد ليس فقط عندما تفقد روح المساواة... وإنما عندما تتمسك بروح المساواة القصوي أيضاً... إن الشعب، الذي لم يعد يستطيع تحمل حتي السلطة التي اسندها لنفسه، يريد أن يفعل كل شئ بنفسه، وأن يتداول بدل مجلس الشيوخ، وينفذ بدل الحكام، ويجرد كل القضاة، كما لن يكون هناك أخلاق ولا حب للنظام، ولا فضيلة بالنهاية.

الحرية السياسية:

أوضح مونتسكيو العلاقات التي يجب أن تكون للقوانين مع درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها قائلاً [8]:

«لم يعد بيدي فيها نفس التفضيل للجمهوريات القديمة القائمة علي الفضيلة».

ويقدم انجلترا، الملكية (التي كانت غائبة تقريباً في نظرية الحكومات) وكأنها الامة الوحيدة في العالم التي تعتبر الحرية السياسية «موضوعها

المباشر» الحرية المرتبطة بأنظمة الحكم المسماة بالمعتدلة، بالمقارنة مع أنظمة الحكم العنيفة، التي يمثل النظام الاستبدادي نموذجها المكروه قائلاً:

أنه عندما لا تكون براءة المواطنين مؤمنة، فإن الحرية لا تكون مؤمنةكذلك. ويجب لامتلاك هذه الحرية أن يكون الحكم قائماً بحيث لا يمكن لمواطن أن يخشي مواطناً آخر».

«إن القوانين يجب أن تكون مناسبة لطبيعة البلاد، ويجب أن تكون كذلك مناسبة أيضاً لدين السكان وميولهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم».

وتترك مونتسكيو يعرض آراءه حول الحرية السياسية قائلاً:

«وهناك عدة أشياء تحكم البشر: الدين، المناخ، القوانين، المبادئ الاساسية للحكم».

«إن مفهوم الروح العامة لدي مونتسكيو بالفكرة الاساسية للحرية السياسية، الموضوع المباشر للدستور الانجليزي».

وبالرغم من تأكيد مونتسكيو بأنه لا يبدي رأياً، فإن له تفضيلات سياسية يعبر عنها في مؤلفه، علي طريقته الحذرة والمقنعة.

إن «روح القوانين» لدي مونتسكيو هو «الانجاز المشهود» للحلم الليبرالي المعروف ذي الجذور الارستقراطية.

لكن اكتشاف الدستور الانجليزي والحرية السياسية علي الطريقة الانجليزية أتي ليوسع بشكل فريد، محورها الرئيسي.

واذا كان الحكم الاستبدادي بالنسبة لأرسطو عبارة عن فساد

وانحراف للملكية أو لحكم الفرد. فقد أراد مونتسكيو أن يجعل منه نموذجاً متميزاً للحكم، هو في أن تمارس السلطة وفقاً للقانون والقياس، أو بالعكس، وأن. ومبدأ الحكم الاستبدادي يعني الخوف بمظاهرة المكروهة.

«إن طبقة النبلاء هي أفضل قوة مضادة: فبدون ملك ليس هناك نبلاء قط. وبدون نبلاء ليس هناك ملك قط، وإنما مستبد».

وهذه الكلمات المختصرة والقاطعة تلخص، في شكل حكمة توجهات مذهب الليبيرالية النبيلة كما يراها مونتسكيو حيث يضيف

أن البرلمانات تشكل قوي مضادة باعتبارها المؤتمنة علي القوانين الاساسية ومع هذا فإن الملكية لا تنجو، مثلها مثل أي حكم آخر، من الفساد، الذي ينشأ عن فساد مبدئها أو فساد طبيعتها.

وإذا ما أقيم الحكم الاستبدادي، إلي حد ما، نتيجة لاساءة طويلة في استعمال السلطة. فإنه لن يبقي هناك لا عادات ولا مناخ. وستعاني الطبيعة البشرية من الاهانات التي توجه لها.

وأنه لتشكيل حكومة معتدلة يجب ترتيب القوي وتنظيمها وتعديلها وجعلها تفعل.

إن الحرية السياسية لا تكمن قط في فعل ما نريد، وإنما في فعل ما يجب أن نريد، وفي أن لا نكون مطلقاً مكروهين علي فهل مالا يجب قط أن نريد.

والتجربة الخالدة تبين أن كل إنسان يتمتع بسلطة ما يميل إلي اساءة

استعمالها والفضيلة نفسها بحاجة إلي حدود - فلكي لا يكون بالامكان إساءة استعمال السلطة يجب علي السلطة، أن توقف السلطة.

وبعبارة أخري، فإن الحرية السياسية تخضع لترتيب ما للاشياء، أي: لتوزيع ما للسلطات بين القوي الموجودة.

ويتخذ مونتسكيو من النموذج الانجليزي نموذجا يحتذي به حيث وجود ثلاث قوي ملموسة: الشعب والنبلاء والملك، إن الشعب كجسم يجب أن يشرع وأن «يحكم نفسه بنفسه». لكن هذا مستحيل في الدول الكبيرة. ولهذا تنشأ الضرورة لوجود ممثلين. إن الشعب لا يختارهم لكفاءتهم، وإنما للتصويب علي القوانين، ورؤية ما إذا كان قد تم تنفيذ القوانين التي صوتوا عليها وهو أمر يستطيعون القيام به.

إن الجسم الذي يمثل الشعب يتقاسم السلطة التشريعية مع الجسم الذي يمثل النبلاء. إن كلا من مجلسي السلطة التشريعية يكبل الآخر بقدرته المقابلة علي المنع.

أما القدرة علي المنع فليست إلا الحق في إيقاف ورفض ما أمر به المجلس الآخر، وهكذا لا يكون لمشاريع الشعب ضد النبلاء حظ في النجاح أكثر من حظ مشاريع النبلاء ضد الشعب: إن السلطة توقف السلطة.

كذلك فإن هذين المجلسين المتميزين للسلطة التشريعية يرتبطان كلاهما بالسلطة التنفيذية وقد أسندت هذه السلطة للملك. إلا إن الملك نفسه مرتبط كذلك ؛ بالسلطة التشريعية. إن الدستور يعطيه الثقل الضروري في

شكل حقه في الاعتراض، وفي حرمة شخصه. وبالمقابل، فإن السلطة التشريعية تتمتع بموجب الدستور بكل الثقل الضروري لمقاومة الملك.

إن الدور يرجعه مونتسكيو للانفعالات وآثارها في الحياة العامة الانجليزية المتمحورة حول حزبين: الاول مؤيد للسلطة التشريعية، والثاني للسلطة التنفيذية، يعتبر نموذجياً في هذا الصدد. فبدون هذه الانفعالات ، ستكون الدولة كرجل «صرعة المرض، ولم يعد لديه انفعالات، لأنه لم يعد لديه من قوي قط». وبما أن أثر الحرية يكمن في" تخفيض" الحزب الذي تفوق كثيراً، فإن الكراهية بين الاحزاب تبقي، لكنها تكون ضعيفة. إن الجسم التشريعي، الذي يتمتع بثقة الشعب، يهدئ هذا الشعب.

لقد كانت الصيغة الانجليزية، أو المتكيفة معها لدي مونتسكيو فقد كان لها مدي مختلف كلياً: فالمواطن «المتنور» في أواسط القرن الثامن عشر لم يكن بأمكانه إلا أن يحكم بأنها جديرة بالانتشار والتقدم إنها ولم تكن فقط تضمن حرية الشعب، وحرية كل مواطن (وأمنه»، وإنما كانت تعطي مجالاً لسلطة الشعب، في شكل جمعية كانت تمثل بطريقة ما لامة، وكانت مدعوة للتشريع ولمراقبة السلطة التنفيذية (وذلك بشكل مشترك مع جميعة النبلاء).

جان جاك روسو :

تبدأ نظرية جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) بأن الانسان كان في حالة - الفطرة - أي قبل قيام المجتمع المدني - حرا وكانت الحياة تسودها الفضيلة لأنها حياة طبيعية تقوم علي أساس الحرية والمساواة، غير أن هذه الحياة الطبيعية امتد اليها الفساد بعد اكتشاف الآلة مما ترتب عليه ظهور

نظام الملكية الفردية وقيام التفاوت بين الأفراد في الثروات فحدوث التنافس والصراع والعداء فانقلبت سعادة الافراد إلي بؤس وانعدمت أسباب الحرية والمساواة ولذا أصبح لزاما ابرام عقد بين الافراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم لاقامة المجتمع السياسي، وهذا التعاقد يعطي للدولة سلطة مطلقة علي جميع افراد المجتمع الذين يخضعون تماما للارادة العامة والسيادة الشعبية وتأكيد سلطان الدولة علي مواطنيها؛ وقد جاءت مواثيق الثورة الفرنسية لتؤكد مبدأ الارادة العامة وتفسر شرعية السلطة؛ غير أن الكثيرين ينتقدون فكرة العقد الاجتماعي حيث لا سند لها من وقائع التاريخ، ويعتبر هذا الفريق فكرة التعاقد هذه مجرد افتراض وتصور التبرير شرعية السلطة.

ونترك روسو يتسائل قائلاً : " كيف يمكن معرفة مصدر اللامساواة بين البشر، إن لم نبدأ بمعرفتهم هم بالذات؟. إن معرفة التكوين البشري هي الانفع.

إن النفس البشرية التي انفسدت في وسط المجتمع بألف سبب متجدد باستمرار ومن خلال التغيرات التي حصلت في تكوين الاجسام، ومن خلال الصدمة المستمرة للشهوات؛ إن هذه النفس البشرية إذا صح القول في مظهرها لحد أنها أصبحت تقريباً غير معروفة وأننا لم نعد نجد فيها، بدل الكائن الذي يتصرف دائماً إنطلاقاً من مبادئ أكيده وثابتة.

ويتابع روسو حديثه قائلاً: إن فرز ما هو أصلي وما هو إصطناعي، في الطبيعة الحالية، ليس مشروعاً سهلاً.

إلا أن روسو وصف حياة النوع البشري وفق الخصال المستمدة من الطبيعة، والتي تمكنت التربية السيئة والعادات السيئة من «افسادها».

يميز روسو بين نوعين من اللامساواة، تلك التي يسميها طبيعة أو فيزيائية، وتلك يدعوها أخلاقية أو سياسية: الاولي، تقيمها الطبيعة، وتكمن في الاختلاف في الاعمار والقوي والصحة وخصال الروح أو النفس؛ والثابتة تتجلي في مختلف الامتيازات (الغني، المراتب الشرفية، القدرة، القيادة أو السلطة) التي يتمتع بها البعض علي حساب الآخرين.

إن هذا يعني القول بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية هي: بالنسبة لروسو حلم. هنا يتم الاعلان عن الامتدادات السياسية التي يجب الرجوع اليها فيما بعد. إن نبرة كل ما تقدم تبين، بما فيه الكفاية، إلي أي جانب سيميل جان جاك روسو الذي عاني، في حياته الشخصية، بمرارة من اللامساواة والتبعية، والذي يكره بشراسة «الاغنياء» «والاقوياء» و«السادة»، ويحذر «القادة» الذين يبحثون دائماً عن «الافضليات»، ويتأكدون دائماً من تلقي الدعم من «الرابطة الطبيعية للاقوياء».

وهنا تبرز معني كلمة عقد (Cntrat) سواء تعلق الامر بعقد مزيف أم بعقد حقيقي.

حيث يجب أن يكون، أصل المجتمعات السياسية، هذه الاجسام الكبيرة التي ستغطي قريباً كل الأرض، وتقسم الجنس البشري. لكن روسو يشهر بهذا العقد باعتباره عقدا مذيفا يقدم عراقيل جديدة للفقير، وقوي جديدة للغني، ويؤدي لتدمير الحرية الطبيعية.

ويؤكد روسو، يقينه بأن الحكومات لم تبدأ بالسلطح التعسفية التي ليست إلا شكلاً فاسداً للسلطة، وإلا الحد الاقصي لها، والتي يعيدها لقانون الاقوي وحده. ويوضح روسو، من جهة أخري بأنه حتي لوكانت هذه الحكومات قد بدأت فأن هذه السلطة، اللاشرعية بطبيعتها، لم تستطع أن تؤسس حقوق المجتمع.

إلا أن روسو يشرع في خطاب حول اللامساوة نشره في عام ١٧٤٥ في مؤلفه الكبير حول «المؤسسات السياسية» فلقبد أقنعه تفكيره المنهجي، منذ ذلك الحين، (وبفضل الدراسة التاريخية للاخلاق، كما سيوضح) بأن كل شئ يتوقف «جذرياً علي السياسة»، وأن «أي شعب لن يكون مطلقاً إلا كما ستجعله طبيعة حكومته يكون».

ويتساءل قائلاً:

ما هي طبيعة الحكم القادر علي تكوين الشعب «الاكثر فضيلة»، الاكثر استنارة، الاكثر حكمة. وإنطلاقاً من هذا، ما هو القانون؟

لقد أمعن روسو في التفكير بمخطط هذه المؤسسات السياسية. وقد أعلن أنه وجد قيد التطبيق في الجمهورية التي ولد فيه «افضل المبادئ الاساسية» التي يتكون منهل حكم بشكل سليم، وهي: أن أي شخص لا يكون فوق القانون والقانون هو الحرية الوحيدة والحقيقية)، وأن حق التشريع مشترك بين كل المواطنين، وأن الشعب والسيد شخص واحد. إن كل الافراد، في مثل هذا المجتمع، يمكن أن يتعارفوا فيما بينهم؛ ويكون حب الوطن فيه «حبا للمواطنين أكثر مما هو حب للارض».

أن أحد الشروط التي يضعها روسو لهذا الحب يكمن في تمتع كل فرد في الدولة بأمنه الخاص:

وفي كتابه العقد الاجتماعي يقول روسو: «إن الارادة العامة يمكنها لوحدها أن توجه قوي الدولة وفق الغاية من تأسيسها، والمتمثلة بالخير المشترك - إن الذي يضفي علي الارادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التي توحد الاصوات أكثر مما هو عدد الاصوات.

إن الارادة العامة لدي روسو هي مصدر القوانين. فالقانون تعبير عن الارادة العامة، والقانون بالنسبة له هو التعبير الأجود عن الرابطة الاجتماعية، والمنظم الجليل للنظام الاجتماعي: إنه رابطة مقدسة ونظام مقدس. إن القانون أيضاً يدخل في عدد المقدسات. إنه انعكاس في هذه الدنيا لحكمة سامية. إن العدالة والحرية تعزيان له وحده، هكذا، وبفضل القانون، يخدم البشر ولا يكون لديهم سادة قط، ويطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً.

ولهذا فإن ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبري في السياسة.

ويتناول روسو مجدداً فرضية الحالة الطبيعة، الحالة البدائية، بالعبارات التالية: أفترض أن البشر توصلوا إلي النقطة التي تمكنت فيها العقبات التي تسئ لحفظهم في الحالة الطبيعة، من التغلب، بواسطة مقاومتها، علي القوي التي يمكن لكل فرد أن يبذلها من أجل البقاء في هذه

الحالة. حينئذ لا يعود بامكان هذه الحالة البدائية أن تبقي، ويصبح الجنس معرضاً للهلاك إن لم يغير طريقته في الوجود».

ولكي لا يهلك الجنس البشري يتم تجميع قوي كل الافراد، بهدف تشكيل قوة واحدة منها تكون أعلي من المقاومة المعارضة.

إن الميثاق الأساسي أو العقد الاجتماعي وحده هو الذي يستطيع تقديم الحل. لأنه إذا كان النظام الاجتماعي بالنسبة لروسو «حقا مقدساً» يستخدم كأساس لكل الحقوق الاخري، بما فيها حق الملكية، فأنه لا يأتي مع ذلك من الطبيعة: إن أي إنسان لا يمسك سلطة طبيعية علي شبيهه. ومن جهة أخري، فإن القوة لا تنتج أي حق. إذا كان من الواجب أن نطيع بالقوة، فإنه ليس لدينا حاجة لان نطيع بالواجب. لقد ولد الانسان حراً ، هذا الانسان الذي هو، مع ذلك، «مفيد في كل مكان بالسلاسل». إن الانسان لا يمكن أن يتخلي عن حريته، بدون أن يتخلي، في نفس الوقت، «عن صفته كانسان، وعن حقوق الانسانية، وحتي عن واجباتها». إن السلطة السياسية إذن لا يمكنها أن ترتكز شرعياً إلا علي اتفاقية أولية. هذا هو الاساس الحقيقي للمجتمع السياسي هذا هو الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي.

إن كل واحد يضع، بصفة مشتركة، شخصه وكل قوته تحت الادارة السامية للارادة العامة، ويتلقي التجمع كجسم كل عضو، كجزء لا يتجزأ من الكل.

وتأسيساً علي ذلك يقوم جسم معنوي وجماعي بدل الشخص لكل

متعاقد. إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الاشخاص الآخرين؛ شخص مزود بوحدته، بأناه المشتركة بحياته وبإرادته.

لقد خسر الفرد بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية. و«حقا لا محدوداً في كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه». لكنه ربح الحرية المدنية (المحدودة بالارادة العامة ، في حين أن حريته الطبيعية لم يكن لها من حدود أخري غير قواه) .

أما فيما يتعلق بالمساواة الطبيعية ، فإن العقد بدل أن يقوضها ، يحل (مساواة معنوية وشرعية محل ما كان يمكن للطبيعة أن تضعه من لا مساواة جسدية بين البشر ، بحيث يصبحون جميعاً متساوين بالاتفاق وبالحق بالرغم من أن بامكانهم أن يكونوا غير متساوين بالقوة أو بالعبقرية).

ويؤكد روسو أن قانونا واحدا يتطلب بطبيعتة موافقة إجماعية ، وهو : الميثاق : لأن التجمع المدني هو العمل الاكثر طوعية في العالم . إن أحداً لا يستطيع ،أن يخضع إنساناً آخر بغير رضاه ، لأن هذا الاخير ولد حراً وسيداً .

ولكن كيف يمكن لانسان أعلن أنه ولد حراً أن يجبر علي الامتثال لارادات ليست إرادته .

يجيب روسو بأن مطلب خضوع الاقلية للقوانين التي تخضع عليها الاكثرية لا يعني انتهاك الحرية، وإنما تحقيق الحرية .

(إن إعلان الارادة العامة ، يستخلص من حساب الاصوات) .

لقد إستمد الجسد السياسي وجوده من الميثاق . او العقد الاجتماعي. ويعود للتشريع أن يعطسه الحركة والارادة . باعتبارها شروطاً للتجمع المدني ، ولا يمكن أن تنبثق إلا عن المشاركين فيه .

ويعتبر روسو أن مشرعاً واحداً هو أمر نادر ، لأنه يقترح النموذج الذي ليس علي الآخر إلا إتباعه . إنه يخترع الآلة التي ليس علي الآخر إلا أن يسيرها . ويستشهد روسو هنا بمونتسكيو (إن رؤساء الجمهوريات هم الذين يصنعون المؤسسة ، حين ولادة المجتمعات ، وأن المؤسسة هي ، فيما بعد ، التي تكون رؤساء الجمهوريات) .

إن مهمة سن القوانين للبشر ، هي مهمة لا نظير لها . إنها تتطلب صفات متنوعة ،

إن روسو يذكر بأن كل المشرعين الكبار عظماء، وهذه الوسيلة هي الوحيدة التي تجعل الشعوب تطيع (بحرية) .

مؤكداً أن أكبر مشرع وأحكم (مؤسس) لا يعطي للشعب الذي يريد، القوانين التي يريد ، ولا يؤسس ، كما يريد ، الشعب الذي يريد . إن صياغة قوانين جيدة في حد ذاتها لا يكفي .

ويتسائل روسو قائلاً من هو الشعب الجدير بالتشريع ؟

ويعتبر روسو أن تقبل التجزئة ، فإما أن تكون الارادة عامة ، وتكون إرادة كل الشعب ، كجسم (دون أن تكون بالضرورة دائماً إجماعية ، ولكن إرادة كل الاصوات المحسوبة ، علي الاقل ، لأن كل استبعاد صريح للبعض

يلغي العمومية) ، وإما أن تكون فقط إرادة جزء ، وحينئذ، فإنها لن تكون عمل سيادة، ولن تعتبر بمثابة قانون. إنه لخطأ جسيم أن نعتبر «ما يصدر» عن السيادة كأجزاء منها. كما إننا نضل في كل مرة نتخيل فيها بأننا نري السيادة كأجزاء منها . كما إننا نضل في كل مرة نتخبل فيها بأننا نري السيادة مجزأة . إن الحقوق التي يجري الحديث عنها «تخضع» كلها لها وتفترض دائماً «إرادات سامية» لا تعطيها إلا التنفيذ وكتب بأنه نظراً لعدم إمكانية تجزئة السيادة من حيث المبدأ «فأن سياسيينا يجزئونها من حيث الموضوع» الي قوة والي إرادة ؛ الي تشريعية والي تنفيذية ؛ الي حقوق ضرائب وقضاء وحرب ؛ إلي إدارة داخلية والي سلطة تعامل مع الخارج .

لقد كان روسو ، منظر دولة الشعب، ونتأمل قوله: «يجب أن يكون (الدولة أو للمدينة) قوة كلية وإكراهية لكي تحرك وتهئ كل جزء بالطريقة الاكثر ملائمة للكل. فكما تعطي الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة علي كل أعضائه، يعطي الميثاق الاجتماعي للجسم السياسي سلطة مطلقة علي كل اعضائه».

والسلطة، التي توجهها الارادة العامة، تسمي بالضبط سيادة. إنها مقدمة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها.

ولكن مهما كانت السلطة مطلقة ومقدسة وذات حرمة فأنها لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدود.

وفيما يتعلق الحكومة فإن الأمر يتعلق أولاً بالنسبة لروسو بتحديد المعني الدقيق لهذه الكلمة. إن روسو يضع علي عاتقه واجب القيام بذلك:

إن تنفيذ القانون، والتعبير عن الارادة العامة للسيد (أي للشعب كجسد)، لا يمكن أن يتم إلا من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر إلا عن الإرادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف: «جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبادل، ومكلف بتنفيذ القوانين». تلك هي الحكومة، كما يفهمها روسو، أو كما يريد أن يفهمها (علي الأقل في أغلب الاحيان) وهو يعطي لهذا الاسم معني ضيق. في حين أنه قبل كتاب العقد كان يعطي له معنيٍ واسع وإجمالي، وهو: مجموع المؤسسات السياسية.

إن أداة الارادة العامة وذراعها، وقوة في خدمتها، تعمل وبكل طاعة لحسابها. وهذا الجسم يجب أن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي بارداته الخاصة في سبيل هذه الارادة العامة.

ويتسائل روسو قائلاً :

ولكن ما هي إذن مؤسسة الحكومة هذه التي ليست عقداً؟

وهذا الوضع المتمثل بخضوع وتبعية الحكومة يبرر التعريف الثاني الذي يعطيه روسو لها، وليس كجسم، وإنما كعضو مكلف بوظيفة، هي وظيفة «الممارسة الشرعية» للقوة التنفيذية .

وحول فن تكوين الدولة، يري روسو أن من الممكن الابقاء علي السلطة السيدة وإطالة عمرها للحد الأقصي. إن التكوين الجيد يجب أن يعرف كيف يلجأ لمختلف الوسائل الملموسة من أجل صيانة التوازن الصعب بين الشعب والحكومة.

إن كل سلطة الحكومة تتوقف عند اللحظة التي يجتمع فيها الشعب، وصوت الشعب وحده يمكن أن يجعل نفسه مسموعاً.

وفيما يتعلق أشكال الحكم و الحكم الافضل:

يعلن روسو «كمبدأ أساسي» أنه «كلما كان هذا عدد الحكام، كلما كانت الحكومة ضعيفة». إنها ستكون ضعيفة إزاء الرعايا، أي مجموع الرعايا أو «الشعب».

أما إذا كان الحكام قليلو العدد، فإن العكس هو الذي سيحصل بالضبط.

إلا أن روسو لا يكتفي بهذا؛ فهو يعرض ويحلل ويميز بين عدة مستجدات :التمييز بين ثلاث إرادات في شخص الحاكم، والتمييز بين القوة النسبية للحكومة واستقامتها.

ثم الارادات الثلاث: وهي الارادة الذاتية، الخاصة، الفردية للحاكم التي يجب أن تكون (في نظام تشريع كامل) معدومة؛ والارادة الجسدية التي ترتبط فقط بميزة الجسد ويجب أن تكون «خاضعة جداً»؛ والارادة العامة أو السيدة التي يجب أن تكون دائماً مسيطرة، وأن تعبير «القاعدة الوحيدة لكل الارادات الأخرى». إن النظام «الطبيعي»، كما يقول روسو، يظهر، بالواقع، تدرجاً مخالفاً بصورة مباشرة للتدرج الذي يتطلبه النظام «الاجتماعي».

وفيما يتعلق بتقسيم الحكومات فإن روسو يقسمهاإلي : ملكية، أرستقراطية، ديمقراطية، جمهورية: فأنها تعني فقط الانماط المختلفة لهذا

الجسد التابع والخاضع، الذي يسميه بالحكومة. وهذا التقسيم يقوم بين الحكومة الملكية، والحكومة الارستقراطية، والحكومة الديمقراطية أو الشعبية. ففي الأولي تجد هذه الوديعة، أي الحكم بالمعني الذي يقول به روسو نفسها مسندة، أو «مفوضة» لحاكم واحد، يستمد منه أعضاء الجسد الآخرين سلطتهم (إنه الشكل «الأكثر شيوعاً»). وفي الثانية تسند هذه الوديعة لعدد قليل، أي لبعض الافراد أما في الثالثة فتسند لكل الشعب أو للقسم الاعظم منه : «بحيث يكون هناك مواطنون حكام أكثر مما يوجد من مواطنين عاديين».

وهذه الاشكال الثلاثة للحكم شرعية، بمعني أن كلاً منها توجهه الارادة العامة، التي هي القانون وأن الحكومة في أي منها لا تندمج مع السيد؛ وإنما هي خادمته لا أكثر.

أن الديمقراطية تعني لدي روسو شكل الحكم الذي يتولي فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويب علي القوانين، وإنما يقرر أيضاً التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها. إن السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية. وهذا يعني اندماج السلطات، أي النظام المباشر المتكامل الذي يقوم فيه العدد الاكبر بكل شئ: بالاعمال الخاصة وبالاعمال العامة.

في حين تعني الارستقراطية الحكم المسند لعدد قليل وإنها إما تكون وراثية، وهذا هو الاسوأ من بين كل أنظمة الحكم، أو أن تكون إنتخابية، وهذا هو الحكم الافضل: لأنه يختار أعضاءه ويقود الشؤون بنظام وسرعة.

أما الملكية فيفسرها روسو كالآتي : إن كل نوابض آلة الحكم توجد في نفس اليد، ولأن كل شئ يسير لنفس الهدف. فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً. إنه المكان الوحيد الذي يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل.

وأخيراً فإن الحكم الافضل لدي روسو يشير إلي البحث عن الشكل الافضل في الاوضاع المطلقة والنسبية للشعوب إن مساحة البلاد تتدخل: وعدد الحكام يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين. ويتبع هذا «بصفة عامة» أن الحكم الديمقراطي يناسب الدول الصغيرة، والارستقراطي يناسب الدول المتوسطة، والملكي فهو للدول الكبيرة.

إن المناخ - الذي يري روسو أن مونتسكيو كان قد أخذه جيداً بالاعتبار - ينجز دوراً كبيراً: « إن الحرية باعتبارها ليست ثمرة لكل المناخات، ليست في متناول كل الشعوب» ومع ذلك فإن هناك مؤشراً للحكم الجيد، يكمن في تزايد عدد المواطنين: فحيث يسكن شعب ويتزايد أكثر فأكثر بدون وسائل اجنبية، ولا تجنيس للاجانب، ولا جاليات أجنبية، يكون هناك حكم جيد وهو الحكم الافضل.

هوامش الفصل الخامس

(١) راجع: دكتور حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٥ .

(٢) راجع، دكتور فاروق يوسف، السلوك السياسي، مكتبة عين شمس، القاهرة ١٩٨٢ .

(٣) راجع، دكتور محمد طه بدوي، تنظير السياسية، المكتب المصري الحديث، القاهرة ١٩٦٨ .

(٤) دكتور سيد عليوه، أصول علم السياسة، بدون مكان وتاريخ اصدار ص ص ١٣٣ - ١٣٧ .

(٥) المرجع نفسه ص ص ٩٨ - ١٠٨ .

(٦) لعل من أفضل المؤلفات العربية حول الفكر السياسي الاوربي الحديث، راجع: دكتور محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، وآثارهم في عالم السياسة، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٩٦٧ .

(٧) نفس المرجع السابق.

(٨) المرجع نفسه.

(٩) راجع في تفصيل ذلك:

- دكتور حسن صعب، مرجع سابق.

- موريس ويفرحية، مدخل إلي علم السياسة (ترجمة دكتور جمال الأتاس، دكتور سامي الدروبي، دار دمشق بدون تاريخ اصدار.

- دكتور حامد ربيع، مقدمة علم السياسة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦٣ .

- جورج سباين، تطور الفكر السياسي (ترجمة مجموعة من المفكرين للكتب الخمس، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣ .

- دكتور السيد عليوه، دروس في تطور الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦ .

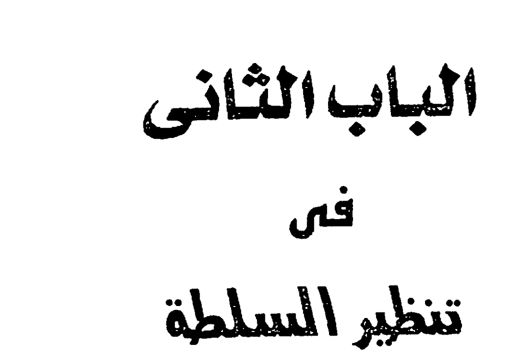
[illegible]

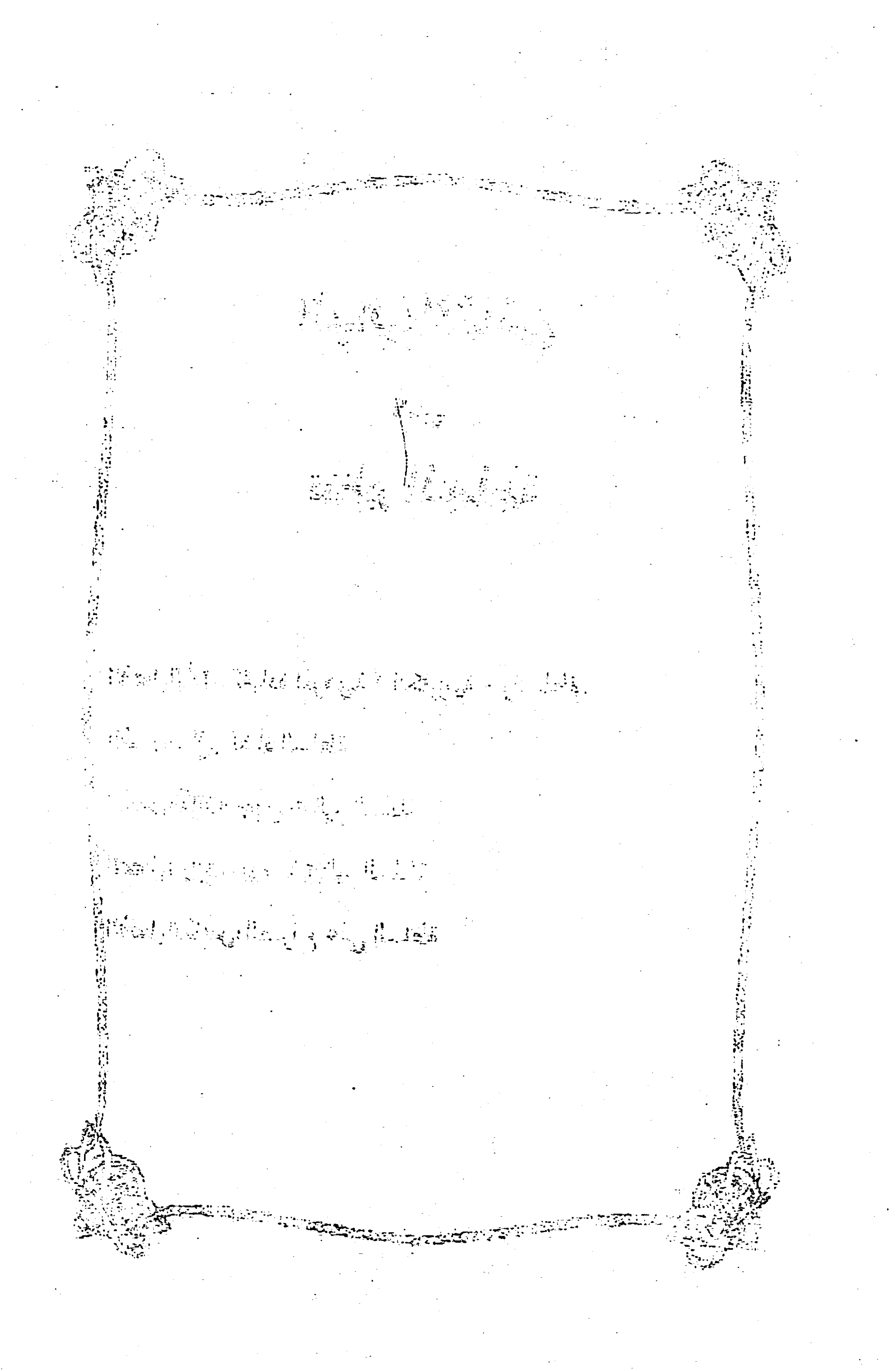
[illegible]

[illegible]

[illegible]

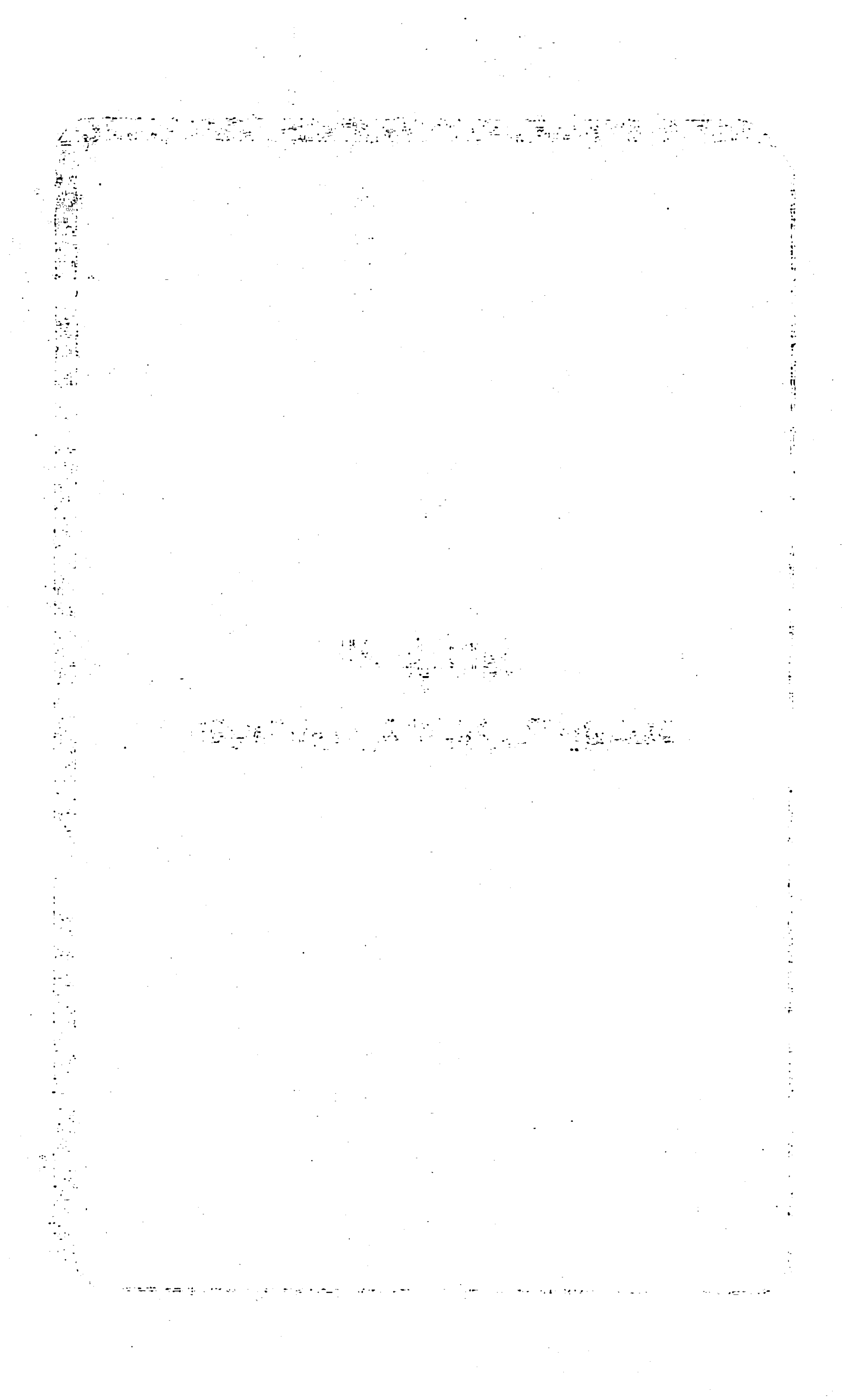
[illegible]


الباب الثانى
فى
تنظير السلطة



الفصل الأول

القيادة الموهوبة "الكارزمية" والسلطة



الفصل الأول
القيادة الموهوبة "الكارزمية" والسلطة

تمهيد :

شهدت العلوم السلوكية ثورة ملحوظة في العقود الثلاثة الماضية وخاصة فيما يتعلق بالشخصية الرئاسية، وقد قام الباحث الامريكي جيمس باربر عام ١٩٧٧ بدراسة عن الشخصية الرئاسية من ثنايا أنماط ثلاثة عشر رئيس امريكي مفترضا أن السلوك السياسي ليس نتاج الحساب الرشيد وانما هو تفاعل احتياجات نفسية عميقة لدي كل رئيس .... نشطا كان أم مسالما في مهمامه السياسية، ايجابيا أم سلبيا في مواقفه وعلاجه للازمات السياسية التي واجهها كل منهم.

في هذا السياق تأتي معالجة هذا الفصل، بالرغم من الدول النامية يصعب فيها المقارنة مع الافكار السياسية الليبرالية الغربية حيث الواقع الاجتماعي والاقتصادي مختلف ومغاير. وبالرغم من ذلك فإن تيارات تحديث Modernization الدول النامية أو ما يطلق عليها بالعالم الثالث أخذ رياحها تهب لا تهتاج استراتيجيات جديدة تأخذ بالاستخدام الأمثل للموارد الذاتية والقدوة الحسنة للقيادات الحاكمة.

وتأسيساً علي ذلك تأتي معالجة هذا الفصل حول الشخصية الكارزمية والتي سادت - كظاهرة - مجتمعات العالم الثالث عقب الحرب العالمية الثانية - علي وجه الخصوص.

ولفظة كارزيما معناها الاصلي طبقاً لمصدرها اليوناني هدية بمعني موهبة إلهية. و يوضح في قاموس «ويبستر» أن هذه اللفظة تشير إلي القدرات غير العادية التي منحت إلي المسيح والتي كان من خلالها يستطيع اشفاء المرضي [1].

ولا توجد ترجمة متفق عليها في اللغة العربية لكلمة Charisma وهناك أكثر من محاولة للترجمة فالبعض يترجمها علي أساس القيادة التاريخية وفريق آخر يعتبرها اساس القيادة "الملهمة" وأفضل التراجم في ذلك من معني القيادة التاريخية وذلك علي اساس أن النمط الكاريزمي يظهر علي فترات ومراحل خاصة من التطور التاريخي للمجتمعات(٢).

ويري أحد الباحثين عدم القيام بوضع أي ترجمة لهذه الكلمة حتي يمكن أن تعبر عن مدلول أكثر شمولا واتساعا حيث أصبحت هذه اللفظة دارجة وذات دلالة واضحة للمتخصصين في العلوم السياسية.

وتجدر الاشارة إلي أنه يرجع الفضل لما كس ڤيبر - العالم الالماني الزائع الصيت في نقل الكاريز ما من مجالها الاصلي وهو المجال الديني إلي مجال الدراسات الاجتماعية والسياسية وبالرغم حيث كان ڤيبر كان حريصا علي ابراز عنصر القداسة من خلال دراسته في الكاريز ما الخاصة بالكنيسة والملكية والعائلة وإن كان يري أن حالات القيادة في هذه المؤسسات أفتقدت إلي عنصر كاريزمي أصيل وحقيقي لاستمرارية شرعيتها... ومن هنا فأن ڤيبر أخذ يبحث عن الكاريز ما الحقيقية الأصلية التي تظهر في أوقات الأصالة فقط مثل قيادة "الانبياء"(٣). وذلك بما للانبياء من قدرات من جانب الله سبحانه وتعالي من ثنايا تلقيها الوحي(٤).

غير أن ڤيبر لم يقصر الزعامة الكاريزمية علي الانبياء وحدهم ولكن كان يري بامكانية أن يستخدمها أشخاص من دون الانبياء شريطة أن يكون هؤلاء الاشخاص موهوبين بشكل فائق للعادة والنعم الآلهية، فهي بمثابة نعمة آلهية (٥).

"و" يري ڤيبر أن مجرد الاقتناع بأن شخصا ما يمتلك قدرات ومواهب غير عادية فإن ذلك في حد ذاته كفيل بأن يمتلك الزعيم قدرات فائقة [٦].

ويعرض ماكس ڤيبر فكرة الكاريزما من خلال نموذج يطلق عليه النمط المثالي وهو مفهوم نظري صممه ڤيبر ليفسر شكلاً إفتراضياً للسلوك الانساني، وبذلك يعتبر ماكس ڤيبر من أوائل العلماء الاجتماعيين في المدرسة السلوكية.

ويرجع سبب أطلاق كلمة «مثالي» عن هذا النمط أو النموذج إلي أنه يتبلور كمفكرة مثالية لا يمكن تحقيقها كما هي تماماً في الواقع[٧].

ووفقاً لهذا المعيار أو الذي ابتكره ماكس ڤيبر فقد وضع تصنيفاً للسلطة في شكل ثلاث انماط من خلاله يمكن أن يستطيع الشكل الكاريزمي في هذه السلطة وهذه الانماط الثالثة هي بشكل عام السلطة التقليدية، والسلطة القانونية الرشيدة والسلطة الكاريزمية.

فالأولي تستمد شرعيتها من خلال التقاليد والقيم بحيث تصل إلي درجة من القداسة وبالتالي حتمية احترام القادة الذين يمارسون السلطة وفقاً لهذه التقاليد[٨].

أما الثانية فتستمد مشروعيتها من خلال الاعتقاد في قانونية كل الاجراءات والقواعد التي تصفها السلطة من خلال افراد يمارسون هذه السلطة ويصلون إليها وفقاً للقانون[٩].

واخيراً فأن السلطة الكاريزمية حيث يستمد النظام السياسي فيها شرعيته من خلال الولاء والاخلاص لشخصية مثالية تمتلك صفات غير عادية ومواهب لا تتوافر لأي فرد وبالتالي فأن الطاعة والولاء يكون للمعايير النموذجية التي يضعها هذا الشخص[١٠].

وقد ظهرت بعد تحليلات ڤيبر كتابات عديدة تعني بظاهرة القيادة الكاريزمية وتحاول تفسير مضمون هذه الظاهرة وقد تبلورت هذه التعريفات في مجموعات وأبرزت كل مجموعة تنظر إلي "لفظة" الكاريزمية من خلال منظور معين فبعضها يقول أن الكاريزما هي قدرة الزعيم علي استخلاص الولاء والطاعة تجاهه شخصاً كمصدر للسلطة من قبل جميع المحكومين، والزعيم الذي يستطيع أن يكون له مثل هذا التأثير يصبح زعيماً كاريزمياً، ويري أصحاب هذا الرأي بأن كاريزميتة تعتمد علي تغلغه في فكر ومشاعر الجماهير بسبب سماته المقدسة أو بطولته الباسلة وقد تحكي اعمال وبطولات الزعيم والمستوي الذي تنقذ من خلاله في شكل اسطوري وتحاول - دائماً - أن تكون متواءمة مع القيم التي تمثل تراث المجتمع كما تحاول أن تكون جاهزة علي تقديم الحلول اللازمة للتعامل مع المشاكل الانسانية الطارئة[١١].

والجاذبية الكاريزمية لزعيم ما قد تكون قاصرة علي فئة معينة من المجتمع تستجيب لهذه الجاذبية بعد أدراكها لها[١٢].

غير أنه يجب ملاحظة أن الزعيم الكاريزمي لا يستطيع أن يكتفي بميزة الجاذبية بل عليه - فضلاً عن ذلك - أن يواصل البحث عن دعائم أخري يحتاج إليها الزعيم في شرعيته ليوظفها في اشكال متعددة حفاظاً علي مركزه وهذا الأمر يبدو أكثر أهمية عندما تأخذ الجاذبية الكاريزمية في الانهيار بسبب عدم تناوب السلطة لفترة طويلة يظل فيها المحكومين أسري الشخصية الكارزمية.

"و" الكاريزما كما يراها دانييل كاتس Daniel Katz هي التي تظهر عندما يسعي الشعب إلي التخلص من الصراعات القائمة في مجتمعه

فيتطلع إلي بعض الوسائل والأدوات الاجتماعية التي تتبلور عن حل رمزي بمعني حل يعتمد علي وجود رمز Symbalic Solution(١٣).

ويعبر عن هذا المضمون چيمس بيرز الذي استخدم استصلاح القيادة البطولية التي من خلالها يمكن التعبير عن القيادة الكرايزمية(١٤) ويدلل هذا المصطلح علي قدرة الزعماء وخبراتهم في التغلب علي الآزمات والقضاء عليها ويكون هناك دائماً ولاء جماهيري يمنح الزعيم قوة في مواجهة الأزمات وإيجاد حلول لها ويكون التعبير عن التأييد الجماهيري من النوع الكاريزمي في صورة هتافات جادة أو خطابات تأييد أكثر مما يكون عن طريق المؤسسات والأجهزة الوسيطة بين الزعيم الكارزمي والجماهير والقيادة البطولية ليست صفة شخصية يمتلكها شخص ما وأنما هي نمط لعلاقة القائد والجماهير(١٥).

وهناك رأي يقول أن الكاريز ما هي خليط من الاعتبارات النفسية والاجتماعية ومن أنصار هذا الرأي «كينوي» Chinoy الذي يري أن أي حركة عقائدية لا يمكن أن يكتب لها القدر الكافي من النجاح بدون وجود زعيم كاريزمي يمثل السلطة الروحية لهذه العقيدة أو الرسالة التي ينادي بها ويعمل علي الحصول علي التأييد الجماهيري اللازم لنشر هذه الحركة ويجب أن تقتنع الجماهير بأن هذا القائد أو الرمز الجماهيري هو القادر وحده دون غيره علي الوصول بهذه العقيدة أو الرسالة إلي طريق النجاح والفاعلية(١٦).

والتعريف الاشمل للزعامة الكاريزمية الذي يراه أحد الباحثين ويحتوي علي مضمونها المناسب هو التعريف الذي يري أنها تقوم علي الاعتقاد من جانب الجماهير بتمتع الزعيم بصفات موهوبة وشخصية ثاقبة حادقة، مما يمنح الزعيم جاذبية خاصة في مواجهة الجماهير، ويقال أن هذا النوع من

الزعامة يحيط الزعيم بهالة مغناطيسية ويلاحظ أن الاساس هو الاعتقاد الجماهيري في موهبة الزعيم وصفاته الشخصية، سواء تمتع فعلاً بتلك الصفات أم لا، فالبعض يري أن الشخص الذي يتمتع بالشخصية الزعامية يتمتع ببعض الصفات الشخصية الخاصة- مثل بهاء الطلعة والصوت الجذاب والذكاء بحيث يشد إليه الافراد، ولكن الاهم من توافر الصفات هو بناء الصورة عن الزعيم القومي، مما يزكي الاعتقاد بوجود تلك الصفات(١٧).

ويتسم هذا التعريف بعدم حصره للزعامة الكاريزمية في قالب محدود من الصفات، حيث يعرض صفات الزعيم الكاريزمي في محتوي شامل، الامر الذي يمكن أن يؤدي إلي الخروج بتحليل مناسب عن الظاهرة الكاريزمية.

وفي هذا السياق يمكن التعرف علي الخصائص المميزة للزعامة الكاريزمية من ثنايا الظروف التي تؤدي إلي ظهور الزعيم الكاريزمي.

كثيراً ما تنجز مجموعة من الظروف التي يمر بها محتمع ما دوراً مؤثراً في ظهور قيادة كاريزمية مثل مواجهة المجتمع لازمة حادة... أو افتقار المجتمع إلي بعد مؤسسي قادر علي القيام بمسئولياته تجاه القضايا القومية أو احتواء التجارب التاريخية للمجتمع علي تجارب ونماذج تؤكد دور الزعامة الكاريزمية اذ قد يرتبط ظهور زعيم كاريزمي بظهور أزمة اجتماعية أو فقدان لقيم عليا سامية ينتقدها المجتمع، أو ظهور اضطرابات سياسية، أو حدوث فراغ دستوري كل ذلك يعمل - علي تطلع المحكومين إلي زعامة

كاريزمية تملك الخصائص والقدرات غير العادية واللازمة لحل هذه الازمات علي نحو يجعل الجماهير ترتبط عاطفياً بالزعيم الكاريزمي وتكون مستعدة لطاعته دون تحفظ(١٨).

وتأسيسا علي ذلك يمكن القول بقدر معقول من الثقة بأن السمات المتميزة التي تمتع بالعديد من الشخصيات الكارزمية في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية ترجع في الاساس إلي معالجتهم للأزمة الاجتماعية الحادة التي جابهت مجتمعاتهم وقتذاك.

يضاف إلي ذلك أنه في المجتمعات حديثة العهد بالاستقلال تنعدم المؤسسات السياسية حيث أن المؤسسة تعني الاستقرار والسكنية العامة وهذا التعريف السلوكي يقابله علي مستوي ابنية النظام السياسي استقرارها ووضوح هياكلها واستمراريتها ووضوح السياسات المتبعة واستقرارها(١٩) ويختفي هذا المفهوم في واقع الدول التي تسود فيها القيادةالكاريزمية، حيث لا وجود لهذه المؤسسات بل وفي حالة وجودها فهي تكرس لخدمة أهداف الزعيم الكاريزمي، وبالتالي لا يهم شكل النظام الحزبي، وهل تأخذ الدولة بنظام الحزب الواحد أم التعدد الحزبي، ولكن المهم في هذه الظروف أن تكون الاحزاب قادرة علي القيام بدورها في مسندة الزعيم الكاريزمي.

ومن الثابت أن الاحزاب السياسية – كأحد الابعاد المؤسسية – لها ايجابيات عديدة في هذا الصدد فهي تعمل علي الحفاظ علي الوحدة الوطنية كما تدعم عملية التكامل الاقليمي / القومي وتساعد علي حل أزمة الهوية

وتساعد الجماعات علي التعبير عن رغباتها بصورة منظمة وبعيدة عن العمل السري.

وبالرغم من وجود تمييز عند البعض بين الاتباع والاعوان[٢٠] فأن كلاً منهما يعمل من أجل تعظيم مركز القائد الكاريزمي.

أما عالم النفس سيجموند فرويد فقد تحدث عن قائد الجماعة كشخص يتوحد معه الاتباع في شعور ومشاركة واحدة، ومن هذا التوحد تتكون ايديولوجية مشتركة بين القائد والاتباع .... وعادة ما يعلن الزعيم الكاريزمي عن أهداف ومبادئ يشعر بها الأخرون سراً ولكن يخشون التعبير عنها ولذا يشعرون بعلاقة توحد واندماج معه حيث أنه يعبر عما يشعرون به[٢١].

وهناك من تحدث عن الخاصية التغييرية التي تميز القائد الكاريزمي من خلال ما يقوم به من تغيير في قيم المجتمع ومؤسسات وهياكله بهدف تحقيق مصالح افراده واعلاء شأن المجتمع[٢٢].

ويري أحد الباحثين أن الشخصية الكارزمية عادة ما تتحلي بثلاث سمات رئيسية تتبلور حول[٢٣] القدرة علي التصور وهذه الصفة أمر ضروري حيث أن الطموح إلي المكانة الكارزمية لابد وأن يصاحبه القدرة علي توافر المهارة الكافية لتكوين الاداء والافكار المتعلقة بكيفية الخروج من الأزمة التي يمر بها افراد المحكومين.

وبدون وجود مثل هذا التصور الذي يمثل الحل الامثل للازمة فأن الزعيم يصبح في موقف ضعيف لا يمكنه من تصحيح الفوضي أو توفير المؤسسات بما يفضي إلي شيوع الاحباط والارتباك النفسي للمجتمع.

أما القدرة علي الاتصال، في مدي اجتذاب الزعيم الكاريزمي لولاء المحكومين وفي هذا السياق لابد من أن يكون قادراً علي توصيل ارائه وافكاره وتصوراته التي يسعي إلي تطبيقها من خلال الافراد، كما يجب علي الزعيم الكاريزمي أن تكون لديه القدرة علي التعامل مع المشاكل المختلفة التي تهم كل فئة من فئات المجتمع علي حده ومع طموحاته وامالهم، حيث يستحيل أن يكون هناك تصور واحد يوجه إلي جميع أفراد المجتمع ويرضي جميع الاطراف، ويشيع كافة المطالب والمصالح ومن هنا فأن مهمة الزعيم الكاريزمي تتمحور في اقناع كل فئة بقدرة القيادة الكاريزمية علي تلبية مطالبها ومن خلال ذلك تسهل مهمته في تعبئة الجماهير وهو ما يتطلب قدرة ومهارة من نوع خاص لا تتوافر في الشخصية الكارزمية.

أما القدرة علي تدعيم السلطة: فقد أكد ماكس ڤيبر من خلال نظريته عن الزعامة الكاريزمية علي هذه القدرة في تدعيم المكانة التي يتميز بها الزعيم الكاريزمي[٢٤] فيجب عليهم أن يقدموا الاسانيد القوية لافكارهم ورسالاتهم التي قاموا من أجلها، ويجب أن يستمروا في تقديم تلك الاسانيد طيلة وجودهم في مراكزهم في الحياة السياسية فقد وتتزعزع الثقة لديه عندما تظهر قوي جديدة منافسة له، تنتهي مكانته كهدف تلتف حوله الجماهير في علاقة توحد ولندماج، وبالرغم من أن الشخصية الكارزيزمية تستطيع الاستمرار في المنصب القيادي من خلال التركيز علي استخدام وسائل الاكراه / العنف أو عن طريق انجاز بعض المهام الاقتصادية .

هوامش الفصل الأول

(١) راجع في تفصيل ذلك عادل محمد محمد عبد الرحمن ، «القيادة الكارزمية مع التطبيق علي مصر» رسالة ماجستير في العلوم السياسية «غير منشورة»، كلية التجارة، جامعة أسيوط ١٩٩٢ .

(٢) هدي حافظ ابراهيم متكيس: «النخبة السياسية في تونس» ١٩٥٦ - ١٩٧١، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨١، ص ٣٧ .

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨ ، وراجع أيضاً عادل محمد عبد الرحمن ، م . س . ذ .

(4) Max webet the theory of social economic organizatian t.... by A. M Hensersan talcattprson with on intras by talestt arsons), London oxfors University press, 47, P. 364.

(٥) هدي حافظ ابراهيم متكيس: «النخبة السياسية في تونس ١٩٥٦ - ١٩٧١» مرجع سابق ص ١٠٥ .

(6) Edward shills, "charisma orsler ststus American sociological review, vol 30, no, 2, april, 651, pp, 122 - 223 .

(7) Weler, th theory of social & Economic organization op cit., p 358.

(٨) د. السيد محمد الحسيني وآخرون، ماكس فيبر، المجلة الاجتماعية القومية المجلد الرابع، العدد الثاني، مايو ١٩٦٧ ، وراجع أيضاً عادل محمد عبد الرحمن ، م . س . ذ .

(9) Weber, the theory of Social and Economic organization, op cit, p. 328 .

(10) Ibid, P. 328 .

(11)Ibid, P. 328 .

(12) Ann Ruth willner & Darathy willner, the rise and role of charisnatic Leaders: Vol 3581 March 1965, p 79 - 83 .

(13) Ibid, P. 84.

(14) Burns, janes Mac Gregor, Leasersip, New York: Harber & Pow Publishers, 1978.. p. 244 .

(15) Ibid, P. 244 .

(16) Chinoy, Society, New York . Ransam House, 1961 , p. 247.

وراجع أيضاً عادل محمد عبد الرحمن ، م . س . ذ .

(١٧) د. حورية توفيق مجاهد: نظام الحزب الواحد في افريقيا بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٦١ .

(١٨) راجع : دكتور / محمد نصر مهنا ، فى السياسات العالمية والإستراتيجية، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١ .

(١٩) السيد عبد المطلب أحمد غانم: علاقة الرأي العام بالتنمية السياسية «دور الادراك السياسي (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٠٣ .

(٢٠) د. عبد الخبير محمود عطا محروس، «دراسات في الاتصال السياسي والتنمية السياسية – التنمية السياسية، جامعة اسيوط – كلية التجارة – قسم العلوم السياسية، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ .

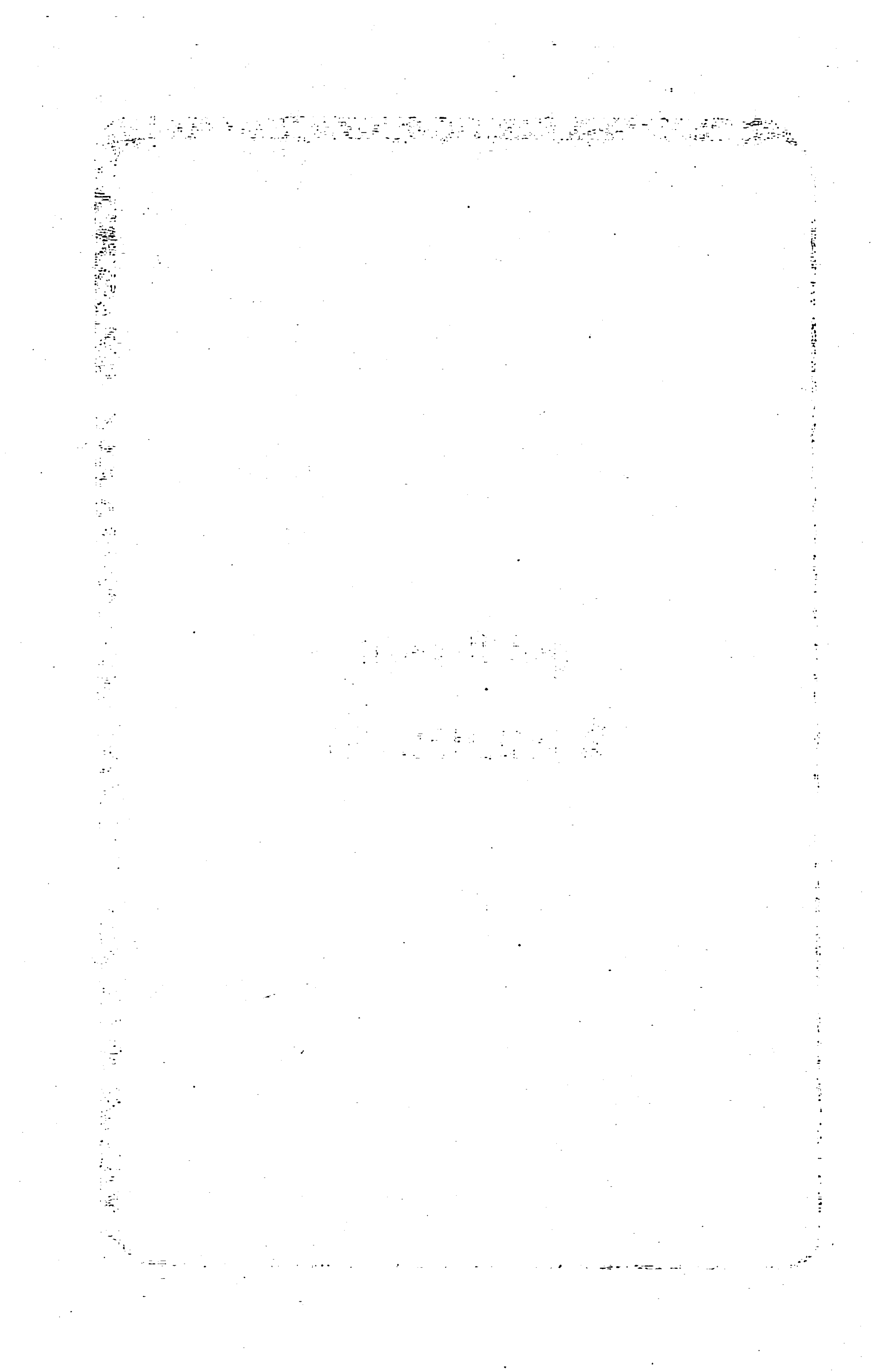
(٢١) د. حامد ربيع: « نظرية السياسة الخارجية» مكتبة الإقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٨، ص ص ٣٥ – ٤٤ .

(٢٢) د. حامد ربيع: المرجع السابق ص ٤٢ .

(٢٣) د. خليل أحمد : العرب والقيادة، بحث اجتماعي في معني السلطة ودور القائد، مرجع سابق، ص ٢١ – ٢٢ ، وراجع أيضاً ، عادل محمد عبد الرحمن ، م . س . ذ .

الفصل الثاني

نشأة السلطة



الفصل الثاني

نشأة السلطة

إن توافر عنصر السلطة القادرة على تحقيق الإنسجام الإجتماعى داخل المجتمع السياسى هو أمر ضرورى لقيام الدولة كحدث تاريخى وعلى التاكيد لإستمرار هذا المجتمع، وقد أخذت السلطة فى الدولة القومية الحديثة تنسلخ عن شخص الحاكم لكى ترتبط فى كيانها العضوى - طريقة تشكيلها العضوى - والوظيفى- تحديد وظائفها وطريقة أدائها لهذه الوظائف بنظام مسبق تلتزم به سواء تعلق ذلك بذات السلطة أو فى علاقاتها بالمحكومين، وتأسيسا على ذلك يرى الدكتور محمد طه بدوى[1] أن الحكومة فى الدولة لاتعنى أكثر من الجهاز العضوى الذى ينهض بإسمها ولحسابها بمهام الحكم بمقتضى نظام قانونى مسبق تتجسد من ثناياه شرعية الحكم.

يتفق فريق من الباحثين حول إستعمال كلمة الحكومة للتعبير عن الهيئة الحاكمة، غير أن كلمة " حكومة" تستعمل لتعبر عن معانى مختلفة، غير أن الحكومة فى موضع معين تعنى بالسلطة التنفيذية فقط أى السلطة التى تقوم بتنفيذ القوانين وإدارة المرافق العامة وهذا إستعمال شائع وعلى الرغم من أن البعض يرى أن السلطة التشريعية أى البرلمان هو الذى يحكم فى النظام البرلمانى وذلك بواسطة تشريعية لقوانين يخضع لها الجميع، إلا أن السلطة التنفيذية وإتصالها المباشر بالأفراد جعل الناس يعتادون أن يروا فى السلطة التنفيذية المحرك الأول والإدارة السياسية العليا للدولة لذلك خصوها بكلمة (حكومة) لبيان أنها هى الهيئة (الحاكمة) التى تحكم مباشرة وخاصة فى

العالم الثالث . ولعل هناك تعريفا للحكومة أشمل من سابقة وهو أن الحكومة هى مجموع السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وإستعملت كلمة الحكومة كذلك للدلالة على الوارة وخصوصا فى البلاد التى تأخذ بالنظام البرلمانى فإذا قيل مثلا أن الحكومة مسئولة أمام البرلمان فأن كلمة "حكومة" تنصرف إلى معنى الوزارة وحقيقة الأمر لايوجد فرق بين هذا التعريف للحكومة وبين التعريف الأول لها وذلك لأنه يعبر عن السلطة التنفيذية وإن إختلفت المسميات. فعندما نقول، فى النظام البرلمانى، رئيس الحكومة نقصد به رئيس الوزراء، الذى هو رئيس السلطة التنفيذية بينما نجد فى النظام الرئاسى رئيس الحكومة هو فى نفس الوقت رئيس الدولة ويعقب دكتور ثروت بدوى على تعريف ببرد والحكومة الذى يقول هى بالمعنى الواسع ممارسة السلطة فى جماعة سياسة معينة بقوله وبالتالى يكون المقصود من كلمة الحكومة نظام الحكم فى الدولة أى كيفية ممارسة صاحب السيادة للسلطة العامة وشكل الحكم فى الدولة أى كيفية ممارسة صاحب السياسة للسلطة العامة وشكل الحكم ولا شك فى أن هذا التعقيبق غير سليم وذلك لوجود إختلاف بين الحكومة كإطار أو كهيئة حاكمة أى بين الحكومة كشكل حكم وبين الحكومة كأسلوب حكم وهذا الخطأ أمر شائع بين كتاب النظم السياسية والقانون الدستورى ويتضح الفارق الشاسع بين المفهومين فى أسلوب ممارسة السلطة .

وقد يخلط البعض بين الدولة والحكومة وفى هذا يتدارك روبرت ماكيفر مؤلف كتاب تكوين الدولة الخلط بين المفهومين ويوضح المقصود بكل منهما فيذكر أن الحكومة هى أداة الدولة الإدارية والدولة منظمة واسعة تشمل

الحكومة وغيرها ولابد لكل منظمة إجتماعية من أداة إدارية محورية تتعهد سياستها وتنفذها. والحكومة هى التى تتولى هذه الوظيفة فى الدولة. والدولة أكبر وأشمل من الحكومة، ولها دستورها وقوانينها وطريقها فى تكوين الحكومة وهيئة مواطنيها.

يعتبر البعض أن الحكومة Government تمثل الجانب التنظيمى فى الدولة وذلك لأنها أى الحكومة تعمل على صياغة السياسة العامة وتنظيم الشئون العامة وتسيير الشئون الخارجية والداخلية للدولة. ونظرا لأهميتها القصوى فى تنظيم تلك الدولة إعتبرت هى أحد الأركان الأساسية لقيام الدولة وهى المعبر عن إستمرارية الدولة وحيويتها ولعل هذه الإستمرارية تتطلب إبراز الشرعية لأعمال الدولة ولابد لهذا من إطار تتبلور فيه تلك الشرعية ويعبر عنها وفى هذا يرى إبراهيم درويش إلى الحكومة هى المؤسسة التى من خلالها تتحول إرادة الجماعة وبإسم الدولة- إلى قواعد شرعية عامة وملزمة لمصدرها أى الحكومة وملزمة للمخاطبين بها على السواء والإلزام ولايعنى ذلك بذل غاية وإنما يعنى تحقيق نتيجة من قبل جميع الأطراف فى تحقيق التنفيذ . والتعريفات السابقة برمتها تثير الجدل بين الباحثين عن ممارسة الهيئة الحاكمة للسلطة من ثنايا بلورة مشاكل عدم الوضوح وفيمكن تعريف الحكومة أو الهيئة الحاكمة بأنها الهيئة (فرد أو قلة أو غالبية) التى لها السلطة العليا فى الدولة وهى بذلك تسير جميع أمور الدولة وفى جميع المجالات[٢] .

ومع ذلك فإن التعريفات السابقة لاتزال يتضح منها عدم الربط بين السلطة كسلطة وبين طريقة ممارستها أى كونها ديمقراطية أو دكتاتورية

فردية، أو جماعية ، فضلا عن عدم إرتباط تسيير أمور الدولة العامة وفى جميع المجالات بمفهوم الشرعية. رضاء المحكومين عن تلك السلطة العليا فى الدولة كيفية نشأة هذه الهيئة أو السلطة العليا فى الدولة وخول فكرة النشأة هذه ثار جدل وخلاف كبير.

ويرى فريق من الباحثين(٤) أن هناك خطأ شائعا وهو أن الباحثين على إختلاف تخصصاتهم عندما يتحدثون عن نشأة الدولة إنما يتحدثون عن أصل الحكومة أو كيفية تواجد الهيئة الحاكمة أو كيفية قيام السلطة . وكما قلت أن الأساس لهذا هو إعتبارهم أن فى قيام السلطة إكتمال عناصر الدولة وبالتالى تنشأ الدولة غير أن هذا التبرير وإن كان صحيحا فى إطاره العام فهو لايمكن الدفع به ذكر نظريات أو أفكار تأصيل السلطة أو الحكومة تحت عنوان نشأة الدولة وهو ما جرى عليه الدارسون للدولة عند مناقشة موضوع نشأة الحكومة(٥) التى لاتصل إلى درجة النظرية.

وفى هذا الإطار تتم معالجة كيفية نشأة السلطة وليس بالدرجة الأولى، تتبع تطورها التاريخى أو إختلاف وجهات النظر حول نشأة الهيئة الحاكمة فى التجمعات البشرية .

١- فكرة المصدر الإلهي للسلطة:

ظهرت هذه الفكرة فى الفلسفات القديمة مثل الحضارات الفرعونية والصينية والهندية بالإضافة إلى الحضارات الإغريقية ثم الرومانية وهذه الفكرة ترتبط بمفهوم أسطورى إزدهر فى تلك الحضارات الإغريقية ثم الرومانية. وهذه الفكرة ترتبط بمفهوم أسطورى إزدهر فى تلك الحضارات

وهذا المفهوم الأسطورى كانيأخذ إحدى صورتين إما تقديس الحاكم على إعتبار أنه مكلف من عند الاله وممثلا له على الأرض وأما فى صورة تالية الحاكم نفسه فيذكر صاحب كتاب الأنظمة السياسية المعاصرة حول هذا الموضوع مايلى:

ومن الثالث أن هذا التكييف الإلهى لطبيعة يجعل سلطانه مقدسا.

إذ أنه لايجوز للبشر أن يناقشوا (الإلهة) أو أن ينظروا إلى تصرفاتهم نظرة إنتقادية ، وترتب على ذلك أن سلطات الملوك " الإلهة" كان سلطانا مطلقا لاحد له وكانت أوامرهم لامرد لها.

ويرى البعض أن الديانة اليهودية نظرت إلى الله على أنه منشىء السلطة الملكية، وأنه هو الذى ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم. كما يرى البعض الآخر أن هذه الفكرة تطورت مع ظهور الديانة المسيحية ، وترددت نظرية الحق الإلهى المباشر على السنة الكثيرين من رجال الك؛نيسة المسيحية ومن خلال الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية تطورت تلك الفكرة الى فكرة أخرى مفادها أن السلطة وإن كان مصدرها الله، فإن إختيار الشخص الذى يمارسها يكون للشعب وبعبارة أخرى قام الفصل بينم السلطة والحاكم الذى يمارسها . ومن هنا ظهرت الفكرة الجديدة وهى الحق الإلهى غيرالمباشر والملاحظ هنا أن الدين الإسلامى لايتفق مع ماجرت عليه الفلسفات السياسية القديمة أو الدين اليهودى ثم الدين المسيحى أو ماقد يكون قد إختلف أتباع هذين الدينين من أفكار وعدم إتفاق يتضح فى أن الدين الإسلامى لايرى أن الحاكم خليفة الله على الأرض وإنما يذكر بوضوح

تام أن الإنسان هو خليفة الله على الأرض. كما يتضح ذلك الإختلاف فى أن الإسلام لايفصل بأى شكل من الأشكال بين الدين والدنيا والأمور السياسية والدنيوية والأمور الدينية.

إن هناك إرتباطا وثيقا بين القيم بالفرائض التى فرضها الله على المسلمين جميعا وبين العلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض. لذلك؛ كله فإن الإسام لايعترف بالحق الإلهى للملك أو المصدر الإلهى لسلطة الحاكم، وأن مايذكره الإسلام بإختصار، هو أن الحاكم (أو ولى الأمر) له حق الطاعة؛ تلك الطاعة فى طاعة الله وليس بها مخالفة صريحة أو ضمنية لأوامر سبحانه وتعالى وبهذا فمضمون الإسلام أنه لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق . وقد سبقت الإشارة أن فكرة المصدر الإلهى للسلطة وجدت مجالها فى الدين المسيحى وإزدهرت فى فترة الصراع بين الكنيسة والسلطة المدنية أو الإمبراطور وأيا كانت صور تلك الأفكار فإنما كانت تعنى سيطرة الحاكم بصفة الإله أو المفوض من عند الإله على رعاياه دون حق وتبريرا للسلطة المطلقة التى تمتع بها الملوك فى تلك المرحلة القديمة فى التاريخ وقد بعثت الفكرة من جديد بعد ظهور فكرة الدولة القومية على يد الملوك إينغاء إضفاء صيغة مقدسة على حكمهم المطلق ومن أمثال أولئك الملوك لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر فى فرنسا حتى ١٧٨٩م، وملوك أسرة ستيورات فى بريطانيا حتى ١٦٨٨م، وغليوم الثانى فى ألمانيا، إلى ماقبل الحرب العالمية الأولى وكذلك إمبراطور اليابان حتى وقت قريب. وهذا التبرير لايمنع إستبدادية الحاكم بل يعطيه الصفة الشرعية. حيث يرى النص أن الحاكم الذى يمارس سلطة الهية يستطيع أن يستبد بها وإن كان الشعب هور الذى

إختاره . وما دام الحاكم يستمد السلطة من الله فهو لايكون مسئولا أمام أحد غير الله فالإختيار الديمقراطى للحاكم لايعنى حتما أن يكون الحكم حرا، بلا يمكن أن يكون إستبداديا".

ونظرا لتطور الأفكار وإنتشارها وتأثير الفكر الإسلامى منذ العصور الوسطى السسياسى بصفة عامة تغيرت النظرة المقدسة للحاكم وبتبرير سلطته كسلطة مقدسة فقد إضمحلت بذلك "نظرية" المصدر الإلهى للسلطة أو نظرية النشأة المقدسة كما يسميها البعض وهناك من يرى إضمحلال تلك الفقكرة أو النظرية يرجع إلى ثلاث أسباب رئيسية هى:

أولا : ظهور نظرية العقد الإجتماعى.

ثانيا: إنتصار السلطة الزمنية على السلطة الدينية.

ثالثا: نمو الأفكار الديمقراطية إذ قضى على النظريات المؤيدة للحكم المطلق.

إن هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى أضعاف الفكرة الأولى فى تأسيس أو إيجاد الهيئة الحاكمة أو السلطة إلا أن فكرة العقد الإجتماعى بصفة خاصة. يمكن أن تعتبر بديلا عن فكرة المصدر الإلهى للسلطة وذلك لأنها تقدم أساسا جديدا لأصل السلطة أو الحكومة .

٢- فكرة العقد الإجتماعي للسلطة[٦]

شاع إستعمال مفهوم النظرية عند الحديث عن فكرة العقد الإجتماعى، وحقيقة الأمر أن هذه الفكرة ليس بها من مقومات النظريات شيء وهى

بادىء ذى بدء خيالية الأساس أى أنها لاتقوم على الواقع بقدر ما تقوم على تصور إفتراضى فكان من الأصح أن تذكر على أساس إنها إفتراضية العقد الإجتماعى لأن حالة النظرة الأولى تصورها أصحاب بفكرة العقد الإجتماعى بنماذج مختلفة، وما يدور حوله من تخسينات وإفتراضات كلها تخرج عن إطار البحث العلمى الذى يملك أن يدرك وهو يطمئن مدى الصواب ومدى الخطأ فى مادة البحث المعروضة عليه فى هذا الإطار تناول مضمون هذه الكرة بالعرض والتحليل.

إن فكرة العقد الإجتماعى وإن كانت قد نسبت إلى مفكرى القرن السابع عشر والثامن عشر الميلادى من أمثال هوبز ولوك وروسو ، إلا أن لها أصولها التاريخية القديمة ومنذ الحديث عن السلطة أو الهيئة الحاكمة عند الإغريق وقد يكون أحد الأسباب الذى جعل أساس الحديث حول تلك الفكرة يدور حول ماعرضه أولئك الفلاسفة الثلاثة هو أن هؤلاء الفلاسفة قد تمكنوا من بلورة تلك الفكرة فى صياغة مقبولة على الأقل فى تلك الفترة التاريخية التى عاشوا فيها ونظرا لإجماع الدارسين علي أهمية ماقدمه أولئك الفلاسفة الثلاثة من مفاهيم متباينة حول فكرة العقد الإجتماعى فإننى أحاول أن أتعرض لذلك كل علي إنفراد.

١ - فكرة العقد عند توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م)

ذهب هوبزالى أن الإنسان كان يعانى فى فجر التاريخ تعاسة العيش بدون حكومة فالناس ميالون بالطبع إلى التنازع والتناحر فسعوا للتجارة من مزالق رغائبهم من خلال إتفاقهم على أن يتنازلوا عن حرياتهم الطبيعية

لسلطة تخفيهم جميعا يمكن مما سبق إدراك أن فكرة العقد الإجتماعى عند هوبز تناولت جانبين جانب حالة الفطرة الأولى أو الحالة الطبيعية جانب العقد أو التعاقد بالنسبة للحالة الطبيعية يرى هوبز أن تلك الحالة هى حالة وحشية وفوضى معه فى تصور شكل تلك الحالة. فعند لوك على عكس هوبز حالة الطبيعة لأولى هى حالة حرية ومساواة فى ظلالقانون الطبيعى الذى كان يحكم حالة الطبيعة هذه. إلا أن عدم الإستقرار الذى ساعد تلك الحالة ختم وجود هيئة أو شخص غير متحيز يحمى هؤلاء الأفراد وبالتالى فقد قام الأفراد بالتنازل عن بعض من حقوقهم لهذه السلطة لتقوم بمسئولياتهم نحوهم لتحقيق الأمن والإستقرار فى المجتمع، من هنا يلاحظ فى فكرة لوك للعقد الإجتماعى خاصية متميزة وهو أن العقد قام لتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم وليس كل حقوقهم، وفى هذا ضمان لعدم دكتاتورية الحاكم، بالإضافة إلى أن لوك يرى حق الأفراد فى خلع الحاكم وإستبداله بآخر فسلطة الحاكم محدودة بطبيعتها. فإذا ما حاول أن يستزيد من سلطته أو أن يسىء إستعمالها كان من الشعب أن يخلعه . ومن هنا يمكن القول أن فكرة لوك حول العقد تضمن بشكل أو بآخر عدم وجود المحاكم المطلق وتقر شرعية الثورة. وبالنظر إلى ماذكره لوك (٧) حول مفهوم التعاقد بين الأفراد فى المجتمع وبين الحاكم وتقييده لسلطة ذلك الحاكم وتحديد حقوقه وواجباته ندرك أن منطلق لوك الأساسى هو محاربته للحكم المطلق فى إنجلترا الذى سانده هوبز ، وتأييده لنضال البرلمان ضد الملوك رتدعيمه لثورة سنة ١٦٨٨ م إستنادا إلى أن جيمس الثانى قد أخل بشروط العقد الإجتماعى ، ومن ثم فللشعب حق الثورة عليه لقد أثارت تلك الأفكار التى جاء بها لوك والتى

تميزت عن سابقتها إنتباه الكثيرين بل وأصبحت موضع إعجابهم خاصة فى تلك الفترة التى بدا الملوك وأصحاب السلطة يستبدون فيها دون مراعاة للمصلحة العامة. وبذلك كانت أفكار لوك بمثابة المحرك والمثير لقيام الثورة ضد الحكم الإستبدادى فى إنجلترا أو أمريكا.

وما ذكر عن تأثير البيئة فى أفكار هوبز يمكن أن يقال حول تأثيرها فى فكر لوك السياسى. ويمكن إيجاز حالة تلك البيئة بالقول فى الوقت الذى عاش فيه لوك كان هناك صراع بين الملك المستنبد وبين البرلمان وتأثر لوك يتضح فى كتابه الثي وضعه حول الحكومة المدنية والذى فضل فيفاصل الحكومة وهو فى ذلك ينتقد من أستند إلى نظرية المصدر الإلهى للسلطة لستفيد بالحكم أو يؤيد إستبدادية الحاكم ويوضح محمد طه بدوى هذا التأثير بقوله.

إن حزب الهويج Whigs الذى ناهض سلطات ملوك آل ستيورات ثم كلل نضاله بالنصر كان فى حاجة إلى فقه يدعم برامجه ويقنع بشوعية وسائلة، ذلك بأن ثورة ١٦٨٨ م هى ثورة لهذا الحزب [٨]، وكان لابد وأن يتبلبل الضمير الإنجليزى ويتساءل عن شرعية خلع الملك الشرعى جاك الثانى هل من الجائز أن يخلع ملك شرعى لمجرد كونه من أل ستيرار Stuart الذى أصبح لايرجى لهم علاج ذلك سؤال كان يجرى على السنة الملاء فى إنجلترا وكان لابد لحزب الهويج من أن يجب عليه، وكان لابد للضمير العام الإنجليزى من أن يستريح وكان لوك قد كرس فكرة لخدمة مبادىء ذلك الحزب لذلك إستجابت فلسفته السياسية لمقتضيات مواقفه.

إن الفكرة السياسية حول مفهوم معين تدور وجودا أو عدما مع الظروف والأحوال المهيئة لتلك الفكرة. وبالتالى فعند دراسة أى أفكار سياسية لابد وأن يدرك الباحث نوعية البيئة التى وجدت فيها أو إنبثقت منها تلك الأفكار السياسية وقد يؤيد ماذكرت حول تأثير البيئة فى الفكر السياسى ماذهب إليه روسو عنه تأييده فكرة العقد الإجتماعى.

جـ- فكرة العقد الإجتماعى عند جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) (٩).

سبقت الإشارة أنه قد ضعفت فكرة العقد الإجتماعى فى أوروبا وكان آخر من قام بذلك هو هوجان جاك روسو حيث إتخذها أساسا لأفكاره الحديثة (فى ذلك الوقت) عن الحكومة. لقد مهد روسو بأفكاره السياسية لقيام الثورة الفرنسية ولقد إستند فى أفكاره السياسية على نظرية العقد التى إقتبسها من الذين سبقوه، وكان للبيئة التى عاش فيها دور أساسى فى تنمية أفكاره على النحو الوارد فى تصوره لفكرة العقد الإجتماعى وف تصوره هذا يختلف روسو عن سابقيه إختلافا جوهريا . هذا وتجد أن هناك؛ إتفاقا فى ناحية واحدة بين روسو وهو بز وهو أن العقد وسيلة إنشاء السلطة غير أن الإختلاف واضح فى حالة الفطرة الأولى وفى مضمون العقد وفى الآثار المترتبة عليه، ثم " إذا كان روسو يلتقى مع لوك فى بعض مقدمات العقد إلا أنه يختلف معه أيضا فى مضمونه وآثاره، ولعله يمكن القول أن أحد أسباب ذلك الإختلاف الأساسى بين مفكرى العقد الإجتماعى هو إختلاف العوامل البيئة التى عاصرها كل منهم.

يرى البعض أن روسو صور حالة الفطرة الأولى على أنها حالة مثالية سعد فيها الفرد أكثر مما سعد فى أى وقت آخر غير أن هناك من يعتقد أن

هذا ظن خاطىء" حيث أن حياة الجماعة هى وحدها التى ترتقى بالإنسان ومعنوياته وترتفع بتفكيره ومشاعره، وتحل العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات ، وتحكم العقل فى التصرفات وأيا كانت صورة حالة الفطرة الأولى فالاهم هم مضمون العقد والذى يختلف فيه روسو مع من سبقه المفكرين، حيث نجد روسو يرى أن العقد يتم عن طريق تنازل الأفراد تنازلا كليا عن جميع حقوقهم لا لشخص أو هيئة وإنما لمجموعهم أو ما أطلق عليه روسو مفهوم الإرادة العامة The general will وهذا التنازل لايفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا، لأنهم سيستعيضون عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها ومن هذا التصور ظهرت فكرة الوكالة فى ممارسة السلطة، أى أن من يمارس السلطة إنما يمارسها وكيلا عن الأمة المعبرة عن الإرادة العامة وم ثم فإن يتولى السلطة يعتبر خادما لهذه السيادة ، وسلطته ناشئة عن التوكيل ومهما تكن التبريرات التى أوجدها روسو لقيام تصوره فقد تعرض هذا التصور لإنتقادات عدة ويوضح روبرت ماكيفر بعد إنتقاداته بقوله(١٠)

– ولا يوضح روسو كيف يجرى كل هذا توضيحا كافيا ويعترى بيانه للنظرية التناقض والإضطراب ولكنه مع ذلك ينتقل بها من الفردية الى الجماعية فتتوارى الإرادات الفردية والمصالح الخاصة التى راهاهويز ولوك ورا الخير العام الذى يتصوره روسو وتعلو مختلف الإرادات إرادات مشتركة بين الناس كمواطنين أو ككائنات إجتماعية يختفى بعد ذلك العقد الذى إنطلق منه روسو بإختفاء الإرادات الخاصة وراء الإرادة العامة........".

وبذلك فإن النقد الأساسى الذى وجه إلى فكرة روسو حول العقد كأساس لنشأة السلطة هو أن روسو ينفى وجود العقد بعد تأسيسه وذلك من حيث لايدرى أو لايقصد وذلك بالإضافة إلى غموض الفكرة بصفة عامة من حيث كيفية تأسيس ذلك العقد لوجود السلطة وعلى الرغم من أن الغاية من فكرة روسو حول العقد الإجتماعى هو وجود مجتمع أكثر سعادة وعدالة وذلك عن طريق تحقق سلطة الإرادة العامة للشعب إلا أن بفكرته يخلق سلطة مطلقة قد يستغلها فردا أو مجموع باسم الشعب أو يخلق جوا من الفوضى وذلك لعدم تقيد السلطة المستبدة، وهو فى هذا يفترض إفتراضا قد لايكون واقعيا خاصة فى المجتمعات الكبيرة وهذا الإفتراض يمثل فى وجوب طاعة كل فرد للإرادة العامة عند روسو تستغل فى إتجاهين متعارضين إتجاه ينادى بالحقوق الفردية وكفالة الحرية الفردية، وإتجاه يؤيد السلطة المطلقة لمن يمارس تلك السلطة وكيلا عن سلطان الإرادة الغامة فى الدولة.

وبالرغم من الأفكار الجديدة التى جاءت بها فكرة العقد الإجتماعى كأساس لنشأة الهيئة الحاكمة وبالتالى توفر العنصر الأساسى الثالث للدولة، وبالرغم من تأثيرها فى وجود أسس لتقسيم السلطة ومدى شرعيتها، ألا أنه قد وجهت إنتقادات عديدة إلى هذه المحاولة لتفسير نشأة السلطة ويوجز أحد الباحثين الإنتقادات فى الآتى:

أولا : أن حالة الفطرة الأولى التى إفترضتها تلك الفكرة لم توجد من حيث الواقع كما أنتواجد حالة الفطرة الأولى على الأوضاع التى قال بها الفلاسفة الثلاثة هوبز ولوك وروسو وهى شر، حرية ، حقوق عدالة وسعادة عامة على التوالى ذلك التواجد غير منطقى فى أغلب إلا إذا إستثنينا حالة

الشر فأنه غير مقنع أن يستبدل الفرد حياة الحرية وتوافر الحقوق أو حياة العدالة والسعادة بحياة أخرى تقيد فيه حرياته وتنتقض فيها سعادته، أما فى حالة الشر وهى التى إفترضها هوبز فلا إعتقد أن الأقوياء فى ذلك المجتمع الفطرى إن وجد سيرضون بالدخول مع المغلوبين فى عقد يوفر حياة خيرة ثم ليس هناك مايلزمهم فى ذلك التعاقد إلا سلطة أقوى وكان هوبز من حيث لايدرى قد أعطى الشرعية لذلك الوضع.

ثانيا: سبقت الإشارة إلى أن فكرة العقد الإجتماعى هى فكرة تبريرية ولذلك فلا نجد سندا تاريخيا يوضح قيام السلطة فى المجتمعات السياسية البدائية أوتطورها وإنتهائها. أن أغلب الأفكار لم يكن يقصد بها فى الحقيقة تبيان أصل الدولة ، وتأصيل نشأتها بل إبتغت إضفاء الصف الشرعية على السلطة السياسية فى الجماعة.

ثالثاً : ندرك أن العقد لايتم إلا فى ظل نظام أو سلطة تحميه، فحيث لاتوجد سلطة لاتوجد عقود وبالتالى يمكن القول أن فكرة العقد الفلسفية لاوجود لها من الناحية الواقعية وذلك لأنها فكرة قصد منها إنشاء سلطة فى غياب السلطة.

رابعــا: تفترض الفكرة عزلة الفرد وعدم إجتماعيته ونحن ندرك أن الفرد منذ وجود الخلق على هذه الأرض وهو فى حالة إجتماعية بشكل أو بآخر وبذلك فلا يمكن القول بأن العقد هو الذى أسس الحياة الإجتماعية وتطلب ذلك وجود سلطة، " والنظرية متهافته فى المبدأ الخاطىء الذى إنطلقت منه أى فى إفتراضها أن الناس كانوا فى حالة طبيعية لم تكن تربطهم فيها

أواصر إجتماعية، فأصبح عليهم أن يجتمعوا ويتفقوا علي أن يقيموا نظاما إجتماعيا فى ظل الحكومة.

خامسا: يرى البعض أن نظرية العقد الإجتماعى تنطوى على آراء خطره على الدولة إذ أن من يتمسك بها يعتقد فى أراء للشعب حقا مطلقا فى الثورة، وهذه أفكار هدامه تؤدى إلى القضاعل المجتمع بأسره.

وبالرغم من كل هذه الإنتقادات وغيرها فلقد كان لهذه الأفكار أثرها فى الحياة الأساسية فى أوربا خاصة فى فترات إتضح فيها الصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وبين الحكم المطلق وبين المحكومين ، فسعت أغلب الأفكار وحول نشأة العقد إلى تغيير السلطة المطلقة للحكام إلا أنها أخفقت فى تحقيق تلك الغاية. وفى خلال القرنين السابقين بدأت أهمية فكرة العقد الإجتماعى تضعف والإهتمام بها يقل، ويمكن القول أن أحد الأسباب في ذلك هو الإعتماد على الدراسات التاريخية فى تأصيل السلطة .

٣- الفكرة التاريخية للسلطة

بعد أفول فكرة العقد الإجتماعى وإعتبارها مجرد تبرير للسلطة القائمة بدأ الأعتماد على الدراسة التاريخية فى العلوم السياسية، وأثر هذا الإتجاه بصفة خاصة فى الإهتمام بتأصيل الدولة أو نشأتها التى إعتبرها هنا البحث عن أصل السلطة أو الحكومة. ومن خلال هذا الإتجاه أو المنهج ظهرت فكرة النشأة التاريخية أو الطبيعية للسلطة والتى بتواجدها وجدت الدولة فى صورة ما. يعتقد أصحاب هذه الفكرة أول مايعتقدون أن تفاعل عديد من العوامل فى المجتمع ، أدى إلى ظهور فئة من بين أفراد الجماعة

إستضاعت أن تفرض إرادتها على بقية أفراد الجماعة وتخضعهم لمشيئتها ، وأقامت لنفسها سلطة الأمر والنهى عليهم، وإألزمتهم بواجب الطاعة على الرغم من منطقية الأساس الذى تستند عليه هذه الفكرة فى تأسيس السلطة فى المجتمع لا إنها يكتنفهاالغموض حول تحديد الوسيلة أو الوسائل التى إستخدمها تلك الفئة لفرض سلطتها على الجماعة إلا أن القول بأن هناك عديدا من العوامل فى المجتمع نتفاعل فتنتج السلطة يتفوق على غيره من الأفكار وذلك لأن هذه الفكرة تتميز بخاصية وهى أنها تعطى لإختلاف الظروف والعوامل من مكان إلى آخر ومن زمن إلى زمن أهمية فى تكوين السلطة وإختلافها ، نتيجة لذلك من دولة إلى أخرى.

وكان إفتراض تفاعل عديد من العوامل فى المجتمع مقبولا عند كثير من الكتاب وبعيدا عن الإنتقادات التى وجهت إلى الأفكار الأخرى، إلا أن هذا الإفتراض لم يسلم من النقد وذلك لعدم تحديد تلك العوامل فهناك من أجملها بأنها عوامل تاريخية وإجتماعية وإقتصادية وهناك من حددها بثلاثة عوامل عرقية ودينية وسياسية. كما إن من حدد تلك العوامل لكم يوضح مدي قوة تأثير أو أهمية كل عامل منها ، ومن ناحية أخرى فإن نشأة السلطة ستختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر وذلك لإختلاف العوامل والظروف فقد تكون السلطة أو الهيئة الحاكمة فى دولة ماقدنشأت لوجود العامل العرقى أكثر من وجود الوعى السياسى للأفراد فى المجتمع بينما نجدها فى مجتمع آخر نشأت نظرا لقوة العامل الدينى ولعل هذه الإشارة إلى أهمية عامل معين من العوامل المنشئة للسلطة يدعونا إلى الحديث عن الفكرة التى رأى أصحابها أنه يمكن الإستناد إليها فى تفسير السلطة فى الدولة وهذه الفكرة هى فكرة القوة كأساس لتفسير تكون الهيئة الحاكمة.

ولعل هذه الإشارة إلى أهمية عامل معين من العوامل المنشئة للسلطة يدعونا الى الحديث عن الفكرة التى رأى أصحابها أنه يمكن الإستناد إليها فى تفسير نشأة السلطة فى الدولة وهذه الفكرة هو فكرة القوة كأساس لتفسير تكون الهيئة الحاكمة(١٢).

٤- فكرة القوة كمصدر للسلطة :

لعل هذه الفكرة هى أكثر قربا لمفهوم النظرية فى تحليلها الأساس السلطة كما أن هذه الفكرة أكثر الأفكار منطقية فى تفسيرها لنشأة الهيئة الحاكمة لقد لعبت هذه النظرية دورا هاما على مر العصور فى تفسير الظاهرة السلطوية أو الظاهرة الحكومية.

والنظرية فى أسايها تقوم على أن الجمعات الإنسانية الأولى كانت تعيش فى صراع دائم وكانت نتيجة الصراع الحتمية هى وجود غالب ومغلوب وفى هذه الحالة ستكون العلاقة المقتننة هى علاقة الحاكم بالحكيم .

أو هنا تجدر الإشارة (١٣) إلى أن مفهوم الغالب أو الحاكم ليس بالضرورة فردا واحدا فقد يكون مجموعة من الأشخاص ويرى الكثيرون أن هذه الفكرة تستند إلى مفهوم القوة المادية التى يمتلكها القوى فيسيطر بها على الضعيف أن هذا القول فى رأيى هو قول محدود ولايمكن الإستناد إليه فالقوة لاتعنى القوة المادية فقط بل تشمل جوانب متعددة من أشكال القوة التى تتوافر للأفراد والجماعات بعضهم ببعض ومن هذه الأشكال:

أ- القوة التى يكون مصدرها المال وتتمثل أهمية هذه القوة فى الدور الذى يلعبه المال أو القدرة المالية للفرد أو الجماعة فى السيطرة على مجريات الأمور فى السلطة

ب- القوة العددية وهى تعتبر قوة مادية وتتمثل فى سيطرة العصبية على السلطة أو الحكومة كما تتمثل فى تفوق جماعة على جماعة أخرى من حيث العدد البشرى.

جـ- القوة المعنوية وهى قدرة الشخص أو المجموعة أو الأغلبية على الحصول على السلطة وتكوين الهيئة لا لكثرة فى العدد ولكن لخصائص معينة من أهمها قوة الإيمان بالمبدأ .

د- القوة الفكرية وهى تميز شخص أو مجموع على بقية أفراد المجتمع بقدرات فكرية سواء علمية أو ثقافية تمكنهم من الغلبة على بقية أفراد المجتمع وتكوين السلطة.

هـ- القوة العسكرية وهى حصول بعض الأفراد على قوة السلاح تمكنهم من الإستيلاء على المراكز العليا فى المجتمع وبالتالى تكوين السلطة وتسيير الولة وقد يمكن القول أن صورة القوة العسكرية فى تكوين السلطة فى الدولة أوضح صوررة القوة خاصة إذا نظرنا إلى التاريخ الحديث والمعاصر للدول وكذلك إذا نظرنا إلى العلاقة السياسية بين الدول.

أن الحديث عن هذه الجوانب أو الصور من صور القوة لايعنى بأى حال من الأحوال إعطاء فكرة مفصلة عن تلك الجوانب أو الإدعاء بأن جانبا واحا له الغلبة فى تأسيس الهيئة الحاكمة فى جميع المجتمعات وجميع الأوقات ولكن مايمكن قوله هو أن جانب من هذه الجوانب قد يكون بارزا فى مجتمع معين فى زمن معين، كما أن هذه الجوانب وتفاعلها لتكوين السلطة لايعنى دورام شرعيتها وذلك لأن موضوع الشرعية هو موضوع آخر.

هذا وأن كان الرأى السابق يرفض أن تكون القوة أساسا لإستمرارية النظام أو السلطة وإستقرارها فإن هناك من يرى عدم إستساغة فكرة القوة كتفسير لتلك النشأة، ولاشك فى أن الرأى الأخير رأى غير صائب الآن فكرة القوة فى الحقيقة، تفسر لنا سواء فى النظام الداخلى للدولة أو النظام الدولى سير السلطة، والإستيلاء عليها ثم المحافظة عليها ولو لفترة محدودة.

لقد جدت فكرة القوة تجاوبا لاحد له من كثير من الكتاب أن أنصار المدارس الفكرية تبنوا فكرة القوة كأساس يرى لأغراض معينة يسعين إلى تحقيقها، ومنا تأييد تدخل وعدم تدخل الحكومة فى تنظيم العلاقات المختلفة بين الأفراد فى المجتمع. وعلى الرغم مما فى فكرة القوة من حقائق حول أصل نشأة الحكومة فى المجتمع وإكتمال صورة الدولة فأن مايعيبها هو ماعاب بعض الأفكار السابقة والتى تسند فكرة نشأة السلطة إلى عامل رئيسى واحد وتعمم ذلك التصور على جميع المجتمعات وفى كل الأزمنة، ففكرة القوة على عكس الفكرة السابقة لاتعترف إلا بعامل القوة كأساس لنشأة الهيئة الحاكمة بل وتهمل أهما لاكليا بقية العوامل الأخرى التى قد تكون أساسا فى تكوين السلطة فى مجتمعات عديدة وفى أزمنة مختلفة[١٤].

[illegible]

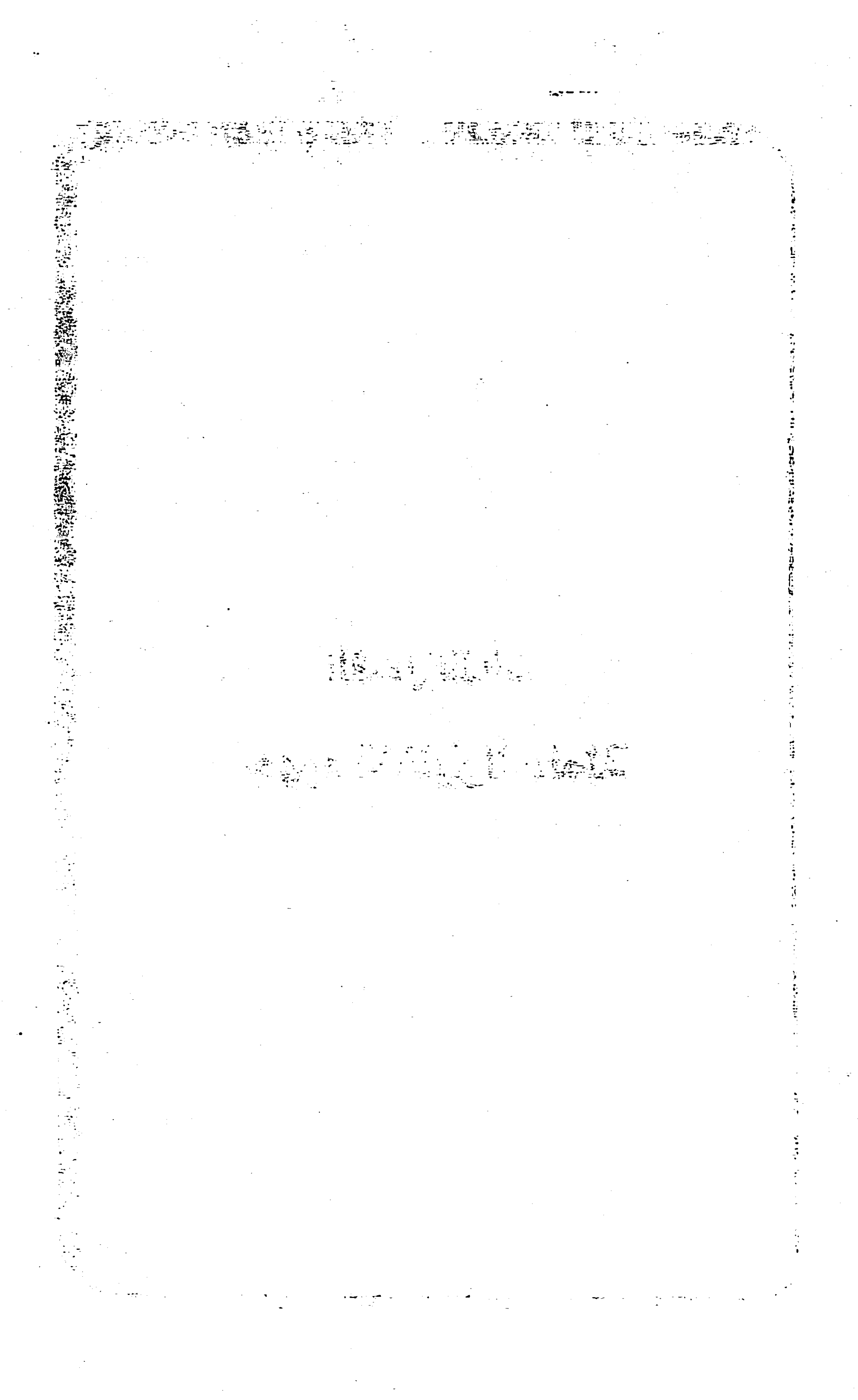
[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الثالث

جهود تنظير السلطة



هوامش الفصل الثانى

(١) راجع فى تفصيل ذلك

دكتور محمد طه بدوى، النظم السياسية، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٢.

(٢) راجع فى تفصيل ذلك

دكتور إبراهيم درويش، النظام السياسى، جامعة القاهرة، بدون تاريخ إصدار.

(٣) دكتور/ حسن بكر، مبادىء العلوم السياسية، جامعة أسيوط، ١٩٩٣.

(٤) راجع فى تفصيل ذلك، دكتور على شمبش ، المدخل إلى العلوم السياسية، الجماهيرية الليبية، ١٩٨٥.

(٥) دكتور (حسن بكر) م.س.ذ ص ص ٩٤-٩٨.

(٦) راجع فى تفصيل ذلك الفصل الرابع والفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب " المؤلف"

(٧) راجع فى تفصيل ذلك الفصل الرابع من الباب الأول من الكتاب "المؤلف"

(٨) راجع فى تفصيل ذلك، دكتور محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث م.س.ذ ص ص ١٩٠-٢٠٢.

(٩) راجع فى تفصيل ذلك الفصل الرابع من الباب الأول من الكتاب " المؤلف"

(١٠) روبرت ماكيفر، ترجمة دكتور "حسن صعب" تكوين الدولة ، مرجع سابق ص ص ٧٤-٩٧، وراجع أيضاً دكتور / محمد طه بدوى ، م . س . ذ .

(١١) دكتور/ على شمبش، المدخل إلى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ص ٥٧-٨٩.

(١٢) دكتور / حسن بكر ، م.س.ذ. ص ص ٦٧-٧٨ حيث إعتمدنا على تحليله فيما يتعلق بإهتماماته عن السلطة نقلا عن روبرت ماكيفر، تكوين الدولة م.س.ذ. ويعتقد المؤلف أن ما أورده روبرت ماكيفر من أروع التحليلات وأقيمها فى التحليل السياسى للسلطة " المؤلف " .

(١٣) نفس المرجع السابق ص ص ٧٤-٧٦.

(١٤) المرجع نفسه ص ص ٧٧ ومابعدها

الفصل الثالث

جهود تنظير السلطة

إن التوجه صوب شرعية السلطة يرتبط بمتغيرين أساسيين هما الفكر السياسى وعلم السياسة، فيما يتعلق بالفكر السياسى فقد سبقت الإشارة إلى كتابات كل من أرسطو وماكيافيللى وجون لوك وكيفية معالجة كل منهم للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، أما فيما يتعلق بعلم السياسة فإنه يتركز فى رأى ريمون آرون على دراسة علاقات السلطة فإنه يتركز فى رأى ريمون آرون على دراسة علاقات السلطة بين الأفراد والجماعات كما يبحث فى تدرج السلطة داخل الجماعات الكبيرة، فى حين يعتبر موريس ديفرجية[1] أن علم السلطة هو موضوع علم السياسة الذى هو فى نفس الوقت علم الأقتدار Puissance ولسوء حظ البحث السياسى فى العالم العربى الخلط بين مفاهيم مثل الإقتدار والقوة Strengthوالسلطة Authority والإرغام Forece والنفوذ influence ، كذلك بثور الخلط فى البحث السياسى العربى بين حضور السلطة فى المجتمع الوطنى وغياب السلطة بين المجتمعات وإحتكار السلطة لإدوات الإكراه المادى بهدف أن يكون المجتمع هادئا والخيرية المستحدثان من الشرعية السياسية للسلطة من ثنايا عنصر الرضاء الذى يسود المحكومين.

إن مفهوم القدرة Capabitity عشية الحرب العالمية الأولى، أن جوهر الدولة هو تنمية وزيادة القوة وإكتشافها . ومن ثم تطلب الأمر تطوير مصادر الطاقات الفعلية والمعنوية للأمة، أى أن الدولة هى كائن يبحث عن القوة حيثم

وجدت. كما يراها الألمان أنصار نظرية القوة، وشارك فيها فقهاء نوى إتجاهات ليبرالية ديموقواطية، أمثال ، جورج كانلين ، هارولد لا سويل برتراندارسل وهانز مورجانتو الذين اهتموا بالدور المسيطر فى الممارسة السياسية بعث إعتبروا أن السعى إلى القدرة كقيمة عليا إن لم تكن أعلا القيم، أمر ضرورى للحكومة الصالحة.

وقد أعتبر برتراندراسل أن تصلح الإنسان إلى القوة هو الذى يحدد صور الصراع الإجتماعى أو التعاون الإجتماعى التى تنشأ بين الناس ، وإن نزعة الناس إلى القوة هى المفهوم الرئيسى للعلم الإجتماعى بما فيه علم السياسة.

وعلى الرغم من الميل الواضح إلى إعتبار " القدرة بالمفهوم الغربى قيمة عليا مطلقة ومجردة فإنها تظل مفهوما غامضا بسبب تعدد التفسيرات، وبالأخص فى شأن وسائل القدرة وأغراضها، فضلا عما يترتب من دعم القدرة من نتائج تمس مثلا عليا أخرى كالسلام والإنسجام والحرية والمساواة(٢):

مصادر القدرة متعددة وتتمثل في :

القوة الغاشمة أو التهديد بأستخدامها.

المهاية أو السلطة النفوذ الإجتماعى ثم الوسائل المالية التى تتمثل فى القوة الإقتصادية ثم القيادة الموهوبة التى سبقت الإشارة إليها .

أما هانز مورجنتاو فقد تمثل القدرة فى قوة الفكر النابع من المذاهب والأيديولوجيات والعقائد الدينية . وعلى هذا النحو يتضح بعض الفروق

الرئيسية بين كل من "القدرة" و "السلطة" فالأولى يغلب عليها إنها ظاهرة طبيعية وطبقية ، فى حين أن الثانية أى السلطة ظاهرة نسبية وإكراهية وشرعية .

إن القدرة كظاهرة طبيعية لدى الإنسان ككائن إأجتماعى . والأنا عند الإنسان لاتتطلب مجرد المحافظة عليه، وإنما يريد الإنسان أيضا أن يؤكد ذاته عن طريق التأثير والسيطرة على الآخريين، وبذلك يشبع النزوع الأنانى للمكانة الآمرة والإحترام وإعتراف الآخرين به (٢):

وتظهر القدرة عادة كقوة مادية، وكأمتداد لقوة طبيعية، أو كقوة عقلية أو جسمانية، تمكن صاحب القوة من إكراه الآخرين على الأذعان لارادته . القدرة إذن ظاهرة طبيعية من الناحيتين الإجتماعية والسياسية. فهى من جهة إجتماعية . كما أشاروا بن خلدون حين إعتبر العصبية أساسا للقدرة السياسية وللتماسك الإجتماعى.

والقدرة من جهة أخرى، ظاهرة طبيعية من الناحية السياسية كما درسها جوفنيل الذى إعتبر أن جوهرها هو الأمر، أى أنها غاية فى حد ذاتها. وهذا يعنى أن الحكام هم الذين فرضوا طاعتهم على المجموعات البشرية التى استطاعوا أن يحكموها ، فأولوا القدرة والأمر هم الذين نشدوا حكم الشعوب وليست الشعوب هى التى نشدت حكمهم. ومن ثم تتألف من الحاكم وإدراته قدرة أفضل لغرض سيادتها على الآخرين، مستعينة على ذلك بما تؤديه لهم من خدمات. وتوحى هذه الخدمات بأن القدرة تحررت من منشأها الأنانى وإنها تحولت من قدرة أنانية إلى قدرة إيثارية إجتماعية.

وهذا هو مركب القدرة الفعالة تلتقى فيه الطبيعتان الأنانية والمجتمعية إلتقاء ضروريا. وتلازمها الطبيعتان أيا كانت الروح التى نشأت ف ظلها. وهكذا يمكن أن ينشد الحاكم لنفسه المجد ولامته العظمة فى نفس الوقت، ومن ثم تكون رسالته كاذبة وخدماته صادقة. وتتجسد فى هذا الحاكم المتراوح بين مصالحه الشخصية الأنانية والخدمات الشعبية المجتمعية طبيعة القدرة الثنائية.

أما القدرة كظاهرة طبيعية في إرتباطها بالسلطة فهى الحركة القائمة وراء أى شكل من أشكال الحكم ، سواء كان ملكيا أو جمهوريا، إستبداديا أو ديمقراطيا، رأسماليا أو إشتراكيا، ولكن البعض يرون القدرة ظاهرة إقتصادية طبيعية، ويجدون فيها أداة لسيطرة طبقة ما على طبقة أخرى وتظل القدرة سيطرة فئة قليلة على فئات أكبر منها. وتأتى إيذانا بإلغاء الطبقية أى يزول إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فتزول حينئذ القدرة الإستغلالية ، وتزول معها الدولة وهى ببساطة هى النظرة الماركسية التى زالت أفكارها بعد إنهيار الأغاد السوفيتى السابق .

القدرة كظاهرة علاقية فإنها ترتبط بمعناها السياسى ومعناها الإنسانى علاقة بين كائنات إنسانية قد يكون بالفعل فى حالة تعاون حر. إنها ظاهرة علافية تظل فى حالة حركة إنها خاصية لعلاقة بين فاعلين سياسين لجماعات أو أفراد بمعنى أن هناك طرفين أو أكثر بينهم تفاعل وترابط. وهكذا ينبغى أن نميز بين القوة وبين عناصر القوة التى تتمثل فى السكان أو الموارد الطبيعية أو القوة العسكرية وهذا يعنى ضرورة بح القوة من الناحية العلاقية والسلوكية. أى أن ملكية القوة فحسب لاتكفى ، فلا د إلا توجد عليها قيود ومحددات .

فإذا إعتبرنا أن القدرة هى التأثير أصبحت دراسة لجميع العلاقات الإجتماعية، ولكن المعنى الخاص للقدرة السياسية هو إنها العلاقة التى تمكن الفئة أو الشخص من توجه أفعال الآخرين توجيها يتفق مع أهدافه. ويختلف صاحب هذه القدرة عن أصحاب النفوذ والتأثير بأنه يستطيع أن يفرض عقوبة على الذين يرفضون السير فى الوجهه التى يريدها. فالقدرة موجودة مادام هناك شخص يسيطر تحت وطأه العقوبة على تصرفات الآخرين[٣].

قصارى القول أنه لما كانت القوة ظاهرة علاقية، فإن هذا يتطلب ممارسه الأعمال من قبل كل من صاحب النفوذ والخاضع للنفوذ (الأفعال ورورود الأفعال).

سمات السلطة:

ترتبط سمات السلطة بشرعيتها المستمدة من رضاء المحكومين ومعنى هذا أن السلطة - كالقدرة تماما- محل راع بين الطبقات والنخب يهدف إحراز السيطرة ولكن فى قالب من الشرعية . ورغم هذه الأفكار المثيرة للمشاعر ضد السلطة فقد إستطاع بعض علماء السياسة فى القرن العشرين من تخليص مفهوم السلطة من هذه الدلالات وإتجهوا فى تفسيرها إتجاهات جعلتها مقبولة كموضوع لعلم السياسة. فقد فسرت إلى شخص معين. وتثير السلطة إلى مقدرة الشخص ذى القدرة على إلزام شخص آخر بالقيام بفعل معين سواء بالإقناع أو بالضغط[٤].

وإذا حاولنا أن نحدد مدلول كلمة " سلطة" ولو فى معانيها وأبعادها

العامة لامكننا القول بأنها التوجية والأمر . إن الإنتماد إلى الجماعة يتضمن ويفترض دائما الخضوع للسلطة وأن أى جماعة منظمة لابد أن تنقسم إلى فريقين أحدهما يعلو الآخر. ولما كانت الجماعة التى نحن بصدد الحديث عنها جماعة منظمة، أى توجد قواعد لتنظيم العلاقات بين أفرادها، فأن حاجة الجماعة لإكراه من يحترمون هذه القواعد تصبح ضرورية لبناء الجماعه، وهو مايعبر عن وجود إرادة عامة للجماعة من حقها من واجبها أن تكره الفرد للخضوع للقواعد المنظمة لحياتها. ومن جانب آخر نجد أن الخضوع للقواعد المنظمة كالحياة الجماعية له درجات يعكسها ويعبر عنها سلوك الفرد فى المجتمع السياسى، فكل فرد فى سلوكه وفى مدى خضوعه لقواعد الجماعة يختلف عن غيره من الأفراد. وفيما يتعلق بالإنتماء نجد أن الفرد ينتمى إلى جماعات متعددة، وينقسم هذا الإنتماء إلى نوعين: الأول إنتماء إرادى نتيجة شعور الفرد بحاجته إلى هذا الإنتماء الإرادى إلى نقابة أو جمعية دينية أو تنظيم سياسى أو نادى رياضى، والنوع الثانى من الإنتماء هو الإنتماء اللاإرادى أو الإجبارى، وهو إنتماء يفرض على الفرد بسبب المولد مثل الإنتماء إلى أسره معينة أو طبقة معينة ، أو مجتمع سياسى معين أو أمة معينة.

وهكذا تتصف السلطة ، بمعنى التوجيه والأمر، بالنسبية والإكراهية والشرعية.

فالسلطة لاتعنى أن المجتمع ينقسم إلى فريقين أحدهما يملك السلطة والآخر يخضع للسلطة فحسب، بل تفرض السلطة علاقة إجتماعية تدور حول تنظيم مواقف يتجاوب فيها حاكم ومحكوم. ومعنى هذا أن كل حاكم هو

محكوم، وكل محكوم هو حاكم فى نفس الوقت وقد يستثنى من هذه القاعدة طرفا السلطة حيث نجد وحدة نهائية محكومة هى الفرد الذى لايحكم على غيره ، ووحده نهائية فى الطرف الآخر هى الفرد الذى يمارس الحكم ولايخضع لحكم أحد. ولكن هذه الصورة الإستثنائية تختفى من الأنظمة الديمقوقراطية حيث تخضع أعلى سلطة فى الحكم للرابة الشعبية ولتأثير الفرد العادى الذى لايشترك فى الحكم سواء عن طريق التصويت فى الإنتخابات والإستفتاءات المختلفة. معنى هذا أن كافة الأفراد هم حاكمون ومحكومون فى نفس الوقت.

وتأسيسا على ذلك فإن السلطة تعكس حقيقه هامة وهى إنها ليست نتيجة تعارض بين حاكم ومحكوم، ولكنها نوع من التسلسل الهرمى التصاعدى داخل الجماعة المنظمة. وكل سلطة من السلطات التشريعية والتنفيذية محكومة من جانب التنظيمات الحزبية إن وجدت هذه محكومة من جانب أعضاء الحزب وهؤلاء محكومين من جانب المواطنين العاديين وهلم جرا.

وتتضمن السلطة كما سبقت الإشارة عنصر الإكراه بمعنى الضغط الذى يتولد منه الخضوع . وقد يكون هذا الإكراه ماديا أو معنويا. أما الإكراه المعنوى فهو الذى يتمثل فى الخوف والرهبة، وقد إتسعت صور الإكراه المعنوى فى العصر الحالى إتساعا لم تشهد العصور السابقة مثله. وتتمثل صور الإكراه المعنوى فى الإعتبارات الأساسية الآتية:

أ- الإكراه الإقتصادى : حيث من اليسير أن يخضع الإنسان التى تتحكم في مورد رزقه وقد حلل كارل ماركس هذه الصورة من الإكراه تحليلا عميقا ، حيث يرى أن السلطة السياسية تعكس أوضاع الطبقات الإجتماعية من الناحية الإقتصادية حيث تركز السلطة فى أيدى الطبقة المسيطرة إقتصاديا . وبالرغم من أن الماركسية بالغت فى تقدير أهمية الإكراه الإقتصادى ، وأهملت صور الإكراه غير الإقتصادى إلى أنها قدمت لأول مرة تفسيرا واقعيا لظاهرة السلطة.

ب- إكراه الإستيعاب الجماعى: بمعنى حضوع الفرد وإرغامه علي الإنسياق فى إتجاه معين بسبب إنتسابه إلى جماعة معينة أو لتنظيم معين، تحت تأثير الخوف من التعرض لأعمال الإنتقام ، أو تحت تأثير الخوف من إتهامه بالجبن والخيانة. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك تظهر فى التنظيمات السرية مثل الأحزاب السيوعية والتنظيمات السرية الدينية أو السياسية ذات الأهداف المتطرفة. حيث تتكون هذه التنظيمات عاده من خلايا صغيرة مرتبطة ببعضها ببعض عن طريق علاقات رأسية أو أفقية ومن ثم تصبح الرقابه مباشرة من جانب الجماعة كما يصبح العقاب مباشرا أيضا ودون إمكانية تحديد مصدره أو توقع أسلوبه فى حالة الخروج على تعاليم الجماعة أو التنظيم، وغالبا لاتتوافر الديمقراطية داخل التنظيمات بل تصدر الأوامر من قياده الجماعة وعلى من توجه إليهم ضروره ألطاعة والتنفيذ بدون مناقشة.

جـ- الإكراه النفسى: وهى صورة حديثة إنتشرت بفعل الوسائل العلمية الحديثة التى تستخدم فى الإتصال الجماهيرى. وبث الدعاية كالصحافة والراديو والسينما والتليفزيون .

وهذه الصور من الإكراه إستخدمت لأول مرة على نطاق واسع من قبل النظام النازى الألمانى. على أنها اليوم تستخدم بطريقة أكثر إتساعا وأكثر تنظيما. من جانب جميع الحكومات تجاه شعوبها، ومن جانب الدول الكبرى تجاه الشعوب الصغيرة الأخرى أيضا. ومن الأمثلة التى تؤكد إستخدام الدول الكبرى لأسلوب الإكراه النفسى المخترعات العلمية الحديثة التى تحدث نوعا من الإكراه النفسى لدى الشعوب أو الدول الصغيرة. مثل إنتاج الأسلحة الذرية، والأقمار الصناعية، والعقول الإلكترونية، وكذلك المحاولات المتكررة لغزو الفضاء.

ء- السلطة ظاهرة شرعية: هذا يعنى أن الوصول إلى السلطة يتم بطريقة شرعية وكذا كيفية إستخدامها وحدود إستعمالها وبدون شك فإن فكرة السلطة تستند إلى مجموعة من المعتقدات التى تسود كل مجتمع سياسى أو جماعة سياسية حيث تحدد هذه المعتقدات أسلوب الوصول إلى السلطة ، ومن ثم تصبح السلطة شرعية إذا كانت متوافقة مع هذه المعتقدات . ويصبح من يصل إلى السلطة شرعيا إذا ما وصل إليها وفقا للمعتقدات السائدة فى المجتمع.

إن الشرعية على هذا الأساس تختلف بإختلاف الظروف وتحدد وفقا للمكان والزمان فالشرعية السياسية فيما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر كانت تتحدد بالأصل الملكى أوالوراثة والشرعية اليوم تعتمد فى الدول ذات الأنظمة السياسية المستقرة على الإنتخاب والإقتراع العام والسلطة الشعبية. وتضيف النظرية الشيوعية فكرة الإنتماء للحزب والولاء للعقيده كمصدر للشرعية السياسية. أما فى دول العالم الثالث والدول المتخلفة عموما

فإن الشرعية تخضع فى كل مجتمع لعقائد وتقاليد خاصة، مثل العائلة المالكة فى بعض الأنظمة والأحزاب المسيطرة فى أنظمة أخرى والأحزاب الواحدة فى أنظمة ثالثة، والإغتيالات السياسية فى بعض الأنظمة ، والإنقلابات العسكرية فى بعض آخر...

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول أن كل حاكم لابد وأن يصل إلى السلطة بطريقة شرعية، أو بطريقة موافقة للتقاليد المتعارف عليها للوصول إلى السلطة فى المجتمع . فنابليون بونابرت مثلا عندما أراد أن يضفى على سلطته صفة الشرعية السياسية لجأ إلى الزواج من إحدى بنات آل هايسبورج ذات الأصل الملكى العريق، وهتلر لكى يضفى الصفة الشرعية على سلطته لجأ إلى أسلوب الإستفتاء العام والأغلبية المطلقة، وديجول لم يتردد عن الإنسحاب من الحياة السياسية ويترك السلطة عندما تخلت عنه الأغلبية حيث شعر أن سلطته قد فقدت صفه الشرعية، وخرشوف حينما أراد أن يرفع عن ستالين صفه الشرعية إستخدم أسلوب تقيم أعماله وتصرفاته من خلال الحزب الشيوعى، وهو نفس الأسلوب الذى إستخدم فيما بعد مع خروشوف نفسه حيث خضع لنفس المصير. وفى المجتمعات التى أكتسب فيها أحد الحكام حب مواطنيه وتأييهم، يلجأ الحكام الجدد إلى الإدعاء بأنهم سيسيرون فى نفس الدرب الذى رسمه الزعيم الراحل لكل ترسخ سلطاتهم وتكتسب صفه الشرعية.

على هذا النحو يتضح مفهوم السلطة هذا المفهوم الذى بلورته كتابات لأسويل التى كان لها أكبر الأثر فى زيوع فكره السلطة كمفهوم مركزى لعالم السياسة.

وقد أقام لاسويل علاقة بين السلطة والقيم الإجتماعية (بمعنى الأشياء القيمه) التى يرغب الناس فى الحصول عليها مثل الأمن والثروة والدخل والمكانة الإجتماعية) وذهبت إلى أنها علاقة إعتماد متبادل . فكيفية توزيع السلطة تؤثر فى توزيع القيم الإجتماعية كما أن كيفية توزيع القيم الإجتماعية يؤثر على توزيع السلطة فكلما إزداد مايملكه شخص ما أو جماعه معينة من هذه القيم إزدادت سلطته ، وكلما إزدات سلطة شخص إزداد مايحصل عليه من القيم. وهكذا يكشف لاسويل عن دور النخبه من أجل الحصول على السلطة وإكتساب أكبر قدر من المنافع أو القيم الإجتماعية. وبالتالى يكون قد إنتهى إلى أن موضوع علم السياسة هو الصراع على السلطة.

ويرى فريق من الباحثين أن شرعية السلطة تختلف مفاهيمها من الدول الليرالية الفردية إلى دول العالم الثالث، التى تتسم بطابع شخصى أقوى من الطابع الشخصى لسلطة القادة السياسيين فى غيرها؛ ويذهب هذا الفريق من الباحثين إلى أن السلطة الفردية التى يتمتع بها الزعيم فى الدول القادمة هى العنصر الأساسى فى إنسجام المحكومين، فى حين يرى ديفرجية[١٠] أن السلطة فى دول العالم الثالث شخصية للغاية وأن الأحزاب السياسية فيها تتمحور حول شخص معين وعلى ذلك فإن تطور مجتمعات العالم الثالث فى العقود الأخيرة من القرن العشرين يدل على أن هذه المجتمعات تتجه أيضا نحو تجسيد شخصانية السلطة، فلئن كانت طبيعة الزعامة دلالاتها تختلفان فى الدول الأكثر نموا، فإن من المشكوك فيه أن يكون الطابع الشخصى للسلطة أقوى فى الدول النامية منه فى غيرها،

والأمر برمته إنما يتبلور فى شكل آخر من أشكال تجسيد السلطة فى أشخاص(١١).

أما فى الأنظمة الليبرالية الغربية الحديثة - فقد سبقت الإشارة إنها تجسدت بشكل أو بآخر مثل أكثر من فكرة أن السلطة قوة وأن القوة لاتمدها أو تقيها إلى قوة من طبيعتها ، وإن صاحب السلطة يميل إلى العسف بها ويستمرىء هذا العسف إذا لم يجد من يوقفه ومن ثم نقل مونتسيكو فكرته هذه إلى سلطة الدولة حيث يرى فى أى منها بسلطة ، وتأسيسا على ذلك تكون الحريات الفردية مكفولة وآمنة محصنة من عدوان السلطة المطلقة في يد واحدة وقد إستنقى مونتكسيو فكرته- كما سبقت الإشارة فى موضوع سابف- من النظام الإنجليزي فى عصره حيث يقوم الملك على سلطة التنفيذ ويقوم البرلمان على سلطة التشريع ومن ثم لايتولى الملك إلى الإستبدادى بالسلطة(١٢).

هوامش الفصل الثالث

(١) راجع فى تفصيل دكتور السيد عليوة، م.س.ذ. ص ص ١٧١ وما بعدها . وذلك نقلها عن موريس ديفرجية، النظم السياسية ، م.س.ذ

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٧٤.

(٣) راجع فى تفصيل ذلك ، روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة، ترجمة دكتور حسن حبيب ، دار العلم للملايين ، بيروت، بدون تاريخ إصدار - دكتور / السيد عليوة، م.س.ذ ص ص ١٧٧-١٧٨.

(٤) نفس المرجع السابق ص ص ١٧٩ ومابعدها.

(٥) المرجع نفسه ص ١٨٠ وراجع أيضا موريس ديفرجيه، م.س.ذ ص ص ٦٥-٦٩.

(٦) راجع فى تفصيل ذلك، جان مينو، مدخل العلم السياسية ، ترجمة حورج يونس، مكتبة الفكر الجامعى ، بيروت ١٩٦٧ - دكتور / حامد ربيع ، نظرية التطور السياسى ، مكتة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٢ - دكتور السيد عليوة ، م.س.ذ ص ص ١٨١-١٨٤.

(٧) المرجع نفسه ص ١٨٤.

(٨) المرجع نفسه؛ ولعل أفضل المؤلفات العربية حول هذه النظم : دكتور/ محمد طه بدوى ، مفهوم "التكامل السياسى" بين الإنتظام والتنظيم، عجالة منهجية، مجلة كلية التجارة، جامعة الرياض، العدد الرابع ١٩٧٦.

دكتور / محمد طه بدوى ، المنهج فى علم الإجتماع السياسى، مجلة كلية التجارة- جامعة الإسكندرية ، المجلد الخامس العدد الأول، يناير ١٩٩٦.

روبرت ماكيفر ، تكوين الدولة، ترجمة دكتور حسن صعب، م.س.ذ .

(٩) وقد سبقت معالجة جذور شرعية السلطة فى الدول الليبرالية الغربية فى الباب الأول (المؤلف).

(١٠) موريس ديفرجية، م.س.ذ ص ص ٧٣-٧٧.

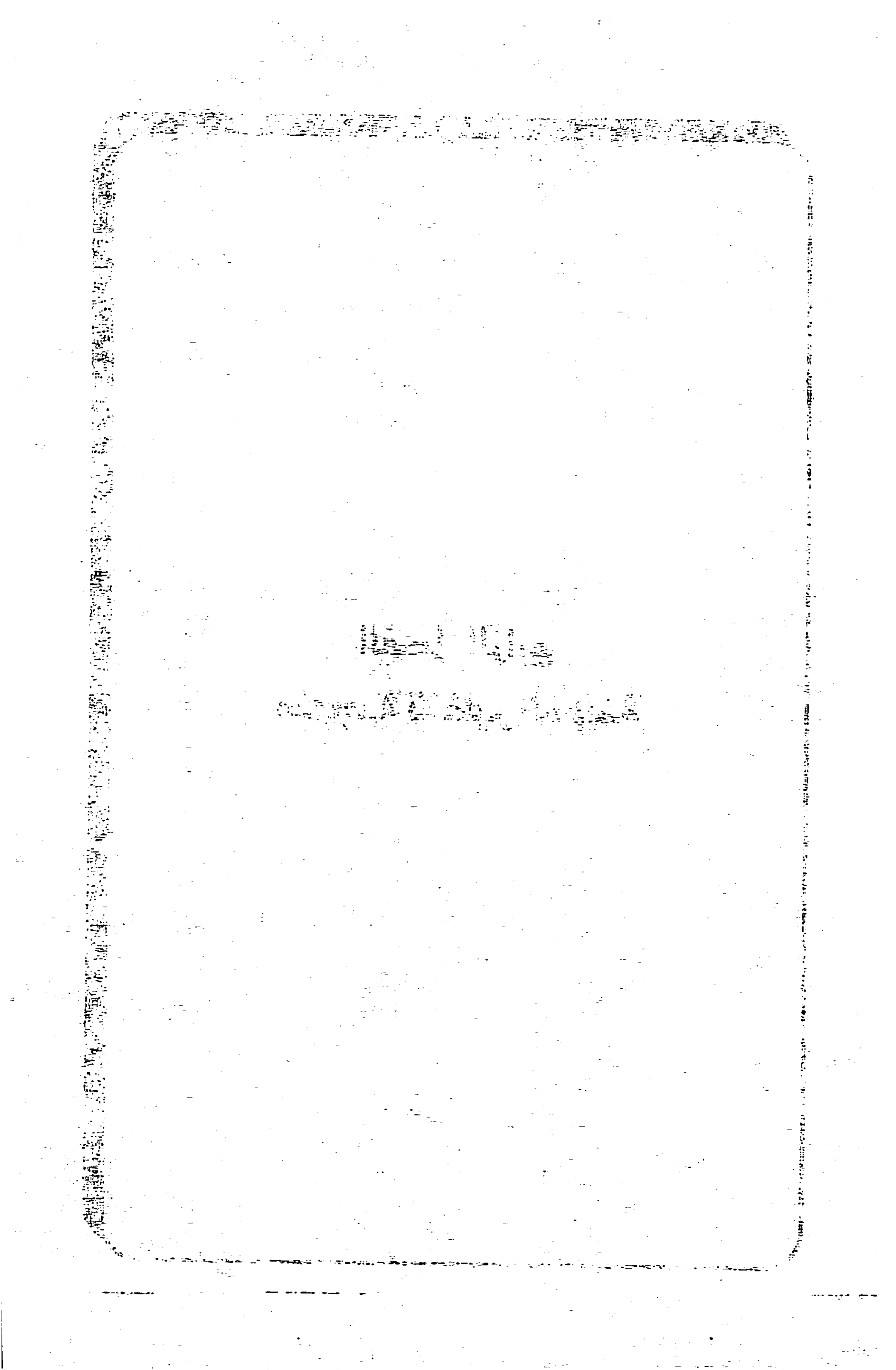
(١١) المرجع نفسه ص ٧٤.

(١٢) وهذا ماينطبق على النظم النيابية الرئاسية فيما بعد من حيث التطبيق الكامل للفصل بين السلطات فى حين تقوم النظم البرلمانية على التعاون بين السلطات " المؤلف".

(١٣) راجع: دكتور / ماهر عبد القادر ، دراسات فى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٠ ص ص ١٣٢-١٣٦.

- دكتور / محمد طه بدوى ، مناهج البحث العلمى فى علم السياسة، مؤسسة الأنوار ، الرياض ١٩٧٥ ص ص ١١٥-١١٨.

الفصل الرابع
منهجية تنظير السلطة



الفصل الرابع

منهجية تنظير السياسة

الفكر السياسي مرآة عصره، بمعني أنه يمثل محصلة التفاعل بين الفكر وبين قضايا مجتمعه، ومشكلاته خلال فترة زمنية محددة، كذلك، فإن هذا التفاعل والاهتمام وإن دار غالبا حول خاضر ومستقبل هذا المجتمع، فأنهما لا يكونان في الوقت ذاته منقطعين عن ماضيه أو خبرته السياسية السابقة علي تفاعل المفكر مع عصره وبيئته ومشكلاته السياسية وقد تجسدت لحظة هذا التفاعل معبرة عن نفسها في صورة أو أخري من صور أو أشكال الفكر والتنظير حول الحياة السياسية المبادئ والأسس التي تقوم أو ينبغي أن تقوم - عليها ديناميت العلاقة بين الحاكم والمحكومين، تصورات المفكر عن الدولة والنظم السياسية، دور المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها في التأثير علي صياغة أفكار ومفاهيم هؤلاء إطارها.

وتأسيساً علي ذلك، تتجه الأدبيات السياسية المتخصصة وهي بصدد تعريف الفكر السياسي إلي التأكيد علي محورية ظاهرة السلطة وتحقيق الإلزام السياسي كمكونات أو عناصر جوهرية وأساسية في توصيفها لموضوع الفكر السياسي. من الأمثلة ذات الدلالة في هذا الخصوص تأكيد الدكتورة حورية مجاهد علي أن التفكير في السلطة وممارستها هو محور اهتمام الفكر السياسي[١]، وكذلك تأكيدها علي أن الفكر السياسي يتناول التنظير والتفكير في السلوك البشري وبخاصة السلوك السياسي في الدولة

وكيفية تحقيق الإلزام السياسي في إطارها[٢] إضافة إلي ذلك، فإن بعض الدراسات تتجه إلي التأكيد علي أن الفكر السياسي هو مجموع الأسس والنظم التي وضعها المفكرون لرسم صورة الدولة، وتنظيم العلاقات بين السلطة الحاكمة وأفراد المجتمع الذي تمارس فيه تلك السلطة[٣].

إضافة إلي ذلك، فإن هناك فريق آخر من المتخصصين والدارسين يفضل إعطاء وزن خاص للتدليل علي أهمية دور البيئة التي ينشأ فيه المفكر السياسي، ومن ثم يري أن الفكر السياسي يعبر عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية[٤].

علي أية حال أن هذا لا يمنع من وجود اتجاه آخر يؤكد علي الارتباط بين الفكر والممارسة السياسية وبالتالي يقول بأن الفكر السياسي لا يقف عند حد التعريف بالأحداث وشرح النظم السياسية، بل إنه يتجاوز ذلك إلي الاسهام في تشكيل الاتجاهات السياسية والسلوك الفردي والجماعي إزاء تلك الأحداث[٥].

وبصرف النظر عن التعريف الذي قد يؤخذ به، فإن الأمر المؤكد هو أن نشأة الفكر السياسي قد ارتبطت بنمو المجتمعات البشرية، وبتطور الحضارة الإنسانية فالفكر السياسي قد واكب ظهور الحضارات، وقيام أو نشأة الدول المختلفة، وإنشاء المؤسسات، وظهور الوحدات السياسية المنظمة أو شبه المنظمة، وبالتالي الحاجة إلي وجود النظم والقوانين التي تضبط الحياة، وتحدد كذلك الأسس التي تنشأ بمقتضاها السلطة العامة، وتحدد بالضرورة ماهيتها، وأهدافها وأدواتها، والضوابط التي تحكم ممارستها وأسس الارتباط بينها وبين كل من الدولة من جانب وبالمواطنين من جانب آخر.

انطلاقا من هذه العلاقة بين الفكر السياسي وبيئته، كانت الصلة الوثيقة والارتباط، بل والتدخل بين كل من النظرية السياسية والفكر السياسي: فالنظرية السياسية من جانبها تقوم علي التجريد، وتستهدف التوصل إلي تعميمات بشأن الظاهرة، أو الظواهر، السياسية موضع الدراسة. أما الفكر السياسي، فإضافة إلي كونه تعبيراً عن نتاج فكري لعصر معين، فإنه - أي الفكر السياسي - غالبا ما يسعي في مجمله إلي تجاوز هذا العصر أو الوقت الذي تبلور فيه، وإلي تحقيق التكامل بين تنظيرات المفكرين السياسيين وأفكارهم، ومن ثم تجاوز الطابع الشخصي أو السمة الذاتية للفكر أو الأفكار - باعتبارها نتاج مفكر معين - وصولا إلي درجة من التعميم والتجريد للفكرة أو الأفكار السياسية.

وفي هذا الصدد فإنه تنبغي الإشارة إلي وجود اتجاهين أساسيين كانت لهما تاريخيا الغلبة في دراسة علاقة الفكر السياسي ببيئته ومجتمعه الاتجاه الأول ذو طبيعة مثالية، بينما اتسم الثاني بكونه واقعيا، الاتجاه الأول غلب الطابع القيمي، ويتبلور اهتمامه حول تقديم تصورات قيمية أو معنوية Normative Prescriotions لما ينبغي أن تكون عليه أوضاع علاقات الحكم والقوة والسلطة في المجتمع وعلي ضوء تتضح مثالية هنا لأتجاه ورؤيته الأخلاق المعنوية لقضايا من نمط مثالي أخلاقي يستند في الأساس إلي تصورات المفكر ذاته لما تجب أن تكون عليه الأمور، أما الاتجاه الثاني فرن محور الاهتمام فيه إنما ينصب علي الوصف Description الدقيق للأوضاع والحقائق، بهدف إعادة ترتيبها وتحليلها وفهم العلاقة بين متغيراتها المختلفة. وفي عبارة أخري، فإن التوصيف الدقيق لهذا الاتجاه يتمثل في محاولته الإجابة علي السؤال عما هو قائم بالفعل ?What is بينما

الاتجاه الأول فإن سؤاله يتحدد في مادا يجب أن يكون What ought ti Be?

علي ضوء ما سبق، يمكن التمييز بين المنهجين الرئيسيين التاليين باعتبار دورهما المحوري في دراسة الفكر السياسي، وهما المنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقراتي.

١- المنهج الاستنباطي TheDeductive Method

تعرف موسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت الاستنباط بأنه استخدام قوانين المنطق في اثبات أو الاستدلال علي نتيجة ما من فرض أو أكثر وتعرف نفس الموسوعة المنهج الاستنباطي بأنه نهج للاستدلال العلمي يعتمد تماماً علي الوسائل الفنية للاستنباط مع ملاحظة أن الاستنباط نفسه ما هو إلا محصلة للجهود العلمية والفكرية للإنسان علي مدي قرون عديد إضافة رلي ذلك، فإنه يمكن القول بين المنهج الاستنباطي يتكون من مقدمة أو افتراض، ونقاش أو جدل قياسي حولها وانتهي بخاتمة عادة ما تصبح بدورها أساساً لمقدمة أو افتراض جديد. فمن المقدمة أو الافتراض وما تثيره من جدل ونقاش حول الفكرة قائم علي المنطق والقياس حولها وحول ما يتم استخلاصه كفكرة عكسية للفكرة الأولي، يتم الخروج بفكرة جديدة تعد نتاجا للفكرتين السابقتين، وتصبح بدورها فكرة جديدة لها عسكها الذي تتفاعل معه وتتكرر الدورة لنتج فكرة جديدة كمحصلة لهذا التفاعل.

٢- المنهج الاستقرائي: The inductive Method

يعرف الاستقراء بأنه نوع من التفكير واسلوب للدراسة يتتبع الجزئيات لنتول إلي حكم كلي وبوجه عام، فأن الاهتمام العلمي بالاستقراء

قد تزايد بصفة خاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبتلك لمواكبة التطور الذي حدث آنذاك في دراسة العلوم الطبيعية. أما عن الاستقراء كأسلوب للبحث فيقصد به إتباع أسلوب تجريبي في دراسة الظواهر يتم الانتقال فيه من الحقائق الفردية إلي الفروض العامة. علي ضوء ذلك، فإن الحقائق تقود إلي الفروض أي إلي تكوين المفاهيم، كما أت الاهتمام بما حدث أو بما هو قائم يصبح محوراً للتساؤل ومن ثم يصبح للوقائع التاريخية دور هام في المنهج الاستقرائي حيث تصبح بمثابة محددات للاتجاه الفكري للمفكر أو الباحث، فتحل بذلك محل التجريد الذهني، كما يصبح علي الباحث أو المفكر، من جهة أخري، أن يقوم بعملية الاختيار الانتقائي من بين هذه الحقائق التاريخية، ولعل من أبرز الحالات والنماذج التاريخية لذلك ما قام به أرسطو في دراسته، وتحليله لدساتير ١٥٨ دولة من دول المدينة اليونانية القديمة للتوصل إلي تصوره الخاص بما أسماه الدستور المختلط كأفضل النظم الدستورية، ومن ثم، السياسية من وجهة نظره.

وهنا تجدر الإشارة فيما يتعلق بالمنهجين الاستنباطي والاستقرائي إلي أن الدراسات التي جرت حول مشكلات المنطق الرياضي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وكما تؤكد موسوعة جامعة الكويت للعلوم السياسية، قد أدت إلي مزيد من الدقة للمنهج الاستنباطي، وكذلك إلي انتقادات شديدة للمفهوم الشائع عن الاستنباط بأنه انتقال من العام إلي الخاص، وذلك باعتباره مفهوما ناقصا لأنه لا غني عن الاستقراء كانتقال من الخاص إلي العام ولا عن الاستنباط والانتقال من العام إلي الخاص، لا غني

عنهما في البحث العلمي، ومن ثم يكون من الأوفق والأدق الحي، في حين ينصرف الاهتمام في منهج الاستنباط بالدرجة الأولي إلي المعاني المتضمنة في فروض معينة.

إضافة إلي ما سبق، فإن المنهج التجريبي الافتراضي The Emoirical Hypothetical Method يعد منهجاً ثالثاً من بين المناهج المستخدمة في دراسة الفكر السياسي. وبوجع عام، فإن هذا المنهج يقوم علي المضاهاة والقياس بمناهج مستمدة من العلوم الطبيعية، ويكون الحكم علي الظواهر هنا نتيجة تكرارها.

وبصرف النظر عن منهج الدراسة أو موضوعها، فإن لدراسة الفكر السياسي أهميتها متعددة الأبعاد. فالفكر السياسي أولا أسبق صور الفكر، بل وربما يكون الخطوة التالية للرسالات الدينية الأولي. لذلك فإن اتصال الفكر السياسي وثيق بكيان الفرد وبحرياته وحقوقه العامة، ومن ثم فهو أقدم فروع العلوم السياسية، كما أن الفكر السياسي، ثالثاً، يعد أكثر أنواع الفكر غوراً في مشاعر الناس وأغناها نصيبا من عناية واهتمام الجماعات الشعبية المتعاقبة. ورابعاً، وفضلا عما سبق، فإن الفكر السياسي يعد من أكثر أنواع الفكر تأثراً بمؤثرات لا تكاد توجد في أي من أنواع الفكر الأخري، وخاصة تأثير الحاكمين في اتجاهات الفكر السياسي. الأمثلة الدالة علي ذلك عديدة ومتنوعة. ولعل من أهمها سقراط الذي لم يكن أول ولا آخر ضحايا الرأي الحر والتفكير الطليق، وتوماس هوبز ودعوته إلي الفكر السياسي الملكي. خامساً، فإن دراسة الفكر السياسي وتطوره تعد من المقرارات التي تلقي

قبولا واتفاق بين معظم، إن لم تكن كل، الجامعات فيما يتعلق بالمقرارات التي تدخل في تدريس العلوم السياسية.

ومن الثابت أن دراسة علم السياسة في عالمنا المعاصر تتخذ عدة أساليب ففي مصر تسود المدرسة العلمية السياسية باعتبار السياسة علماً قائماً بذاته وقد سار عدد من علماء السياسة المصريين والعرب في هذا الطريق، كما توجد المدرسة القانونية الدستورية والتي تعتبر دراسة المصريين والعرب في هذا الطريق، كما توجد المدرسة القانونية الدستورية والتي تعتبر دراسة السياسة جزءاً من القانون الدستوري، وهذا الأسلوب يتبعه معظم أساتذة القانون الدستوري في العالم العربي ثم يأتي طريقة الدراسة المنهجية للنظم والنظريات السياسية الإسلامية، وقد نادي بها المستشرقون أول الأمر ثم الكتاب العربي، وأخيراً توجد المدرسة الخلدونية وهي امتداد لمنهج ابن خلدون، وقد حاول جورجي زيدان السير علي منهجه في مجموعة دراسات للدولة نشرت سنة ١٩١٣والخلاصة أن الاستعانة بالمنهج العلمي في الدراسات السياسية - وأيا كانت المذاهب المستخدمة - إنما يمثل مطلباً حيوياً مع الأخذ في الاعتبار الطبيعة الديناميكية المعقدة للسلوك الإنساني فضلاً عن كثرة المتغيرات غير المنظورة التي تحد من القدرة علي التنبؤ في مجال التحليل السياسي، فهناك مشكات ناتجة عن فقد الظواهر السياسية وأخري نتيجة لعنف الجانب التجريبي لعلم السياسة، كما أن هناك مشكلات ناتجة عن تعذر استخدام وسائل القياس الكمي في مجال التحيل السياسي نظراً لمرونة علم السياسة، وعدم محدوديته، حتي إن أحد الباحثين يري أن علم السياسة ليس سوي اسماً أطلق علي مجموعة من

الموضوعات ذات الاختصاص والتي تتنازل في ميدان واحد للبحث، وطبقاً لهذا الرأي فإنه يوجد علوم سياسية بدلاً من علم السياسة[٦].

وقد يكون من المفيد بعد استعراضنا للمنهج القياسي والمنهج الاستقرائي – تحليل المناهج المتعددة والمتعارضة لعلم السياسة والتي تدور بين النظرية التجريبية والنظرية العرفية.

٢- المنهج التاريخي، جورج سباين *Sabine*

إن أفضل من يمثل المنهج التاريخي أو التقليدي في علم السياسة هو جورج هسلبين. ويستهل سابين تعريفه لعلم السياسة بصورة محددة جداً فهو يقترح أن نزمج في علم السياسة جميع الموضوعات التي كانت مثار مناقشة في كتابات فلاسفة السياسة المشهورين من أمثال أفلاطون وأرسطو وهربز ولوك ووسو وبنتام وميل وجران وهيجل وماركس وآخرين. وعندهم سوف نحاول أن نبحث عن تلك الأسئلة التي أثاروها حول صحة أو سلامة النظريات السياسية وأسئلة تتصل بالفضائل أو المثل المراد تحقيقها في الدولة. ومعني الحرية، ولماذا ينصاع الناس للحكومة ومجال أنشطة الحكم ومعني المساواة.. تلك هي بعض الاسئلة أو القضايا التي أثارت أذهان فلاسفة السياسة علي مدي عصور التاريخ. بالإضافة إلي ذلك يمكننا أن نعمل حصراً للأسئلة التي تختص بالدولة، والعلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين الفرد والدولة ثم تناقشها في النهاية إذا لم تكن قد نوقشت مناقشة مستفيضة من جانب فلاسفة السياسة. وتمثل هذه الأمور أسس النظرية السياسية، طبقاً لفكر المفكرين التقليدين. ولقد ربط سابين Sabin وكتاب

تقليديون آخرون أهمية كبري بالمنهج التاريخي. والنظرية السياسية - عند سابين- هي دائماً سابقة «بالنسبة لموقف معين محدد، ولذلك فإن عمليات إعادة بناء «الزمن المكان والظروف التي تنشأ فيها، شئ ضروري لفهمها. إن حقيقة أن النظرية السياسية هي دائماً متأصلة في «موقف معين محدد» لا يعني أن لها علاقة بالزمن المستقبل. إن النظرية السياسية الكبري تتميز وتتفوق في كل من «تحليل الموقف الحالي والإيحاء بمواقف أخري، وبذلك فإن النظرية السياسية الجديدة - حتي لو كانت نتيجة لمجموعة ظروف تاريخية خاصة لها مغزاها في كل العصور المقبلة. إنها بالضبط تلك الصفة العامة للنظرية السياسية، والتي تجعل منها شيئاً جديراً بالاحترام[٧] إن النظرية السياسية النموذجية تشتمل - حسب تصور سابين - (أ) عبارات تصف حال وأوضاع تؤدي إلي نشأتها (ب) عبارات تدور حول «ما يمكن أن نطلق عليه تجاوزاً» «الطبيعة العرضية» (جـ) عبارات تشير إلي أن «شيئاً يجب أن يحدث أو هو الصواب في أن يحدث أو هو الذي يستحسن أن يحدث «إن النظريات السياسية - علي ذلك تشكل - طبقاً لرأي سابين ثلاثة عناصر. الواقع والعرضي والقيمي، والنظريات السياسية ذلك الدلالة الكبري قد ظهرت في فترات الشدة، وفي التاريخ المعلوم لنا علي امتداد ٢٥ قرناً ظهرت فترتان مدة كل منهما خمس سنوات في مكانين مختلفين ازدهرت فيها النظرية السياسية كثيراً في أثينا في النصف والربع الثالث من القرن الرابع الميلادي عندما كتب أفلاطون وأرسطو أعمالهم الكبري في انجلترا بين أعوام ١٦٤٠ - ١٦٩٠ عندما طور هربز ولوك وآخرين - طوروا نظرياتهم السياسية. وهاتان الفترتان هما فترتان التغير العظيم في التاريخ الفكري

والاجتماعي في أوربا. ويري سابين Sabine أن النظريات السياسية الكبري لا تنشأ عن أزمة بهذا الكيف، ولكن من خلال ردود الفعل متي تتركها علي عقول المفكرين. ولكي نفهم نظرية سياسة - علي ذلك وجب أن نفهم العصر الذي نشأت فيه بوضوح؛ وكذا المكان والظروف الملابسة لذلك. وقد لا يشترك الفيلسوف فعلاً في سياسة عصره ولكنه يتأثر بها. وبالتالي يحاول أن يؤثر فيها. ويري سابين أن النظريات السياسية «تلعب دوراً مزدوجاً» بمعني أنها في الوقت الذي تنتمي فيه إلي عالم الفكر المجرد إلا أنها تؤثر علي العقائد والمعتقدات التي تصبح أسباباً وتحترم كأحداث عرضية في المواقف التاريخية ومن الضروري كذلك فهم ما إذا كانت النظرية السياسية صحيحة أو زائفه، سليمة أو سخيفة، يمكن التعويل عليها أم لا. ويتضمن هذا. مسألة القيم ومن الضروري لذلك ولكي نفهم النظرية السياسية، يجب أن نحاول نجمع بين الواقعي والعرضي والقيمي.

لقد عالجنا الآن كيف أن سابين Sabine سمي «البناء المنطقي للنظرية السياسية» وعلينا أن نفكر في «مكوناتها النفسية» إن النظرية السياسية ليست تدريباً في فراغ فكري إذ القصد فيها التحريض والإقناع والغرض من التحريض دائماً موجود أمام من يقوم بتنظير السياسة إن بعض ما يصفه الكتاب المحدثون «بفولكور الفلسفة السياسية» أو حتي مجرد «الأيديولوجية» أمر حيوي لفهم النظرية السياسية إن العقائد التي ولدها فلاسفة السياسة. بصرف النظر عن صحتها أو زيفها لها تأثيرها علي التاريخ. إن كل نظرية سياسية - حسب رأي سابين - هي «حقيقة جوهرية تماماً، تحدث في خضم الحقائق التي تشكل موقفاً سياسياً معيناً. «وهي

علي هذا النحو لها أسبابها كما أن لها نتائجها أيضاً بصرف النظر عن صحتها أو زيفها أن النظرية السياسية لذلك يمكن الحكم عليها بطريقتين - كنظرية، وكسبب للأحداث وكنظرية يمكن أن يوجه إليها الإنسان النقد المنطقي وأن يحلل معناها وأن يبرز أوجه القصور فيها. ولكن كسبب للأحداث قد يحاول الإنسان أن يكتشف أي طبقة من المصالح، تمثل أو أي دوافع لدي المفكرين السياسيين حدث بهم إلي ذلك[٨] ولكن عندما تناقش النظرية السياسية - كسبب - أو كمجموعة من المعتقدات تؤدي إلي أحداث ووقائع معينة يجب ألا نخلط بينها وبين المظهر التجريبي لها، ويجب ألا نخلط كذلك بين مظهري النظرية السياسية: المظهر الذي تكون فيه جزءاً من عالم الفلسفة أو الفكر المجرد والمظهر الذي تكون فيه جزءاً من بيانات ومعلومات عن السياسة. ومن الضروري أن نميز بين الحقائق والقيم إلي جانب وجود فكر مستقيم متماسك في كل منهما. إن النظرية السياسية علي ذلك تشتمل - حسب رأي سابين - علي كل من الفكر السياسي والفلسفة السياسية وعلم السياسة.

٣- المنهج السوسيولوجي (الخاص بعلم الاجتماع):

جورج ج. أي. كاتلين Catlin لقد تعرض المنهج التاريخي عموماً للنقد بأنه يميل إلي النمط التقليدي كما رأي البعض أنه يضيق من وجهة النظر إلي السياسة ويقصرها علي ساحة الدولة فحسب بل المجتمع أيضاً، وهي وجهة نظر تبناها كاتلين Catlin ويفضل كاتلين استخدامه للسياسة بالمعني الأرسطي، وبالمعني الذي تشتمل فيه علي تلك الأنشطة التي تجري في المجتمع. ويعتبر كاتلين أن علم السياسة وتميزه عن علم الاجتما ع يعطينا

عدداً من المميزات التي تميز هذا المنهج يسمح للدارس أن يعالج العلاقات السائدة في المجتمع وتركيبه ككل وليست عن طريق الشرائح المصطنعة التي ظهرت فيما بين القرن الخامس عشر والسابع عشر في أوربا والتي توصف هذه الأيام «بالدولة الحديثة» يربط دراساته بالنظرية العامة للمجتمع والتي يمكن أن يتجاهلها علماء السياسة علي مسئولياتهم. الأمر الذي لم يقع فيه أغلب علماء السياسة المحدثون. إذا كان عالم السياسة يعالج الدولة كوحدة تحليل فمن المحتمل أنه يهمل التفاصيل التافهة والشائعة المرتبطة بالأحداث السياسية التي تحدث بين يوم وآخر والتي لا يستطيع فهمها ما لم يربطها بما يحدث في المجتمع. ويوجد عدد كبير من الدول اليوم ولكن لا يمكن اعتبارها وحدات فردية من أجل أغراض التحليل السياسي وعلي الإنسان أن يذهب إلي خصائصها الأساسية إذا قرر عالم السياسة أن يذهب وراء دراسة المؤسسات ويتحمل مسئولية دراسة الوظائف والعمليات التي يسهل عليه لتقاطها كوحدات تحليل - وكاتلين Catline من جانبه قد اختار دراسة ظواهر السيطرة علي أنها مركز دراسة السياسة.

وأجهزة السيطرة أو التحكم التي قد تتخذ شكل إنسان علي آخر أو فرد علي جماعة أو جماعة إلي أخري، ويري كاتلين أن هذه السيطرة «تنشأ عن المطالب العادية للكائنات البشرية ولا تظهر إلي الوجود لأن المجتمع يفرض وجودها»[٩].

والسيطرة بهذا المعني لا يفرضها الشرير علي البرئ إذ أن الطبيعة البشرية تتطلب هذه السيطرة بل وتفرضها.

وكاتلين Catline علي دراية بالمخاطر وإساءة استخدام والتطلع إليها وأنها المحدد الوحيد للعلاقات السياسية. ويجب ألا تربط إن السلطة والسلطة العسكرية، ولا حتي يجب أن تعني «السيادة» حينما يقول كاتلين (وهو خطأ وقع هانز مورجانتو Hanz Margenthaut) إن سياسة السلطة ليست سيئة في حد ذاتها ولكن تدمير سياسيات السلطة هو الخطأ كما ذكر مورجلنتو في أعماله الأولي. حتي التعاون يمكن أن يكون صورة من صور السلطة، أن التمييز بين علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس - علي اعتبار خاصيته الرئيسية - فإن كاتلين يفضل علم السياسة علي أنه أقرب إلي هذه المبادئ. وعلي الرغم من اعترافه دون خجل بأنه سيكولوجي» بالمعني الذي يراه جراهام وألاس وجيمس برايس إلا أنه أقرب إلي ميريام Merrian ولا سويل مؤسس المنهج السلوكي. ويعرف لاسويل علم السياسة بأنه «دراسة المشاركة في السلطة وتشكيلها» وهو تعريف يقبله كاتلين والفرق الوحيد أنه يفضل تسميتها ظواهر السيطرة علي جميع المجال الاجتماعي مع وجود «افتراض غير مفهوم يدفع نحو السلطة»(١٠).

٤- المنهج الفلسفي، ليوشتراوس *Lesstrauss*

بالإضافة إلي وجهات النظر التقليدية والمعاصرة بشأن علم السياسة توجد وجهة نظر ثالثة يقدمها شتراوس ويمكن وصفها بالمنهج الفلسفي ويميز شتراوس بين النظرية السياسية عنده «هي محاولة معرفة طبيعة الأشياء السياسية بصدق».

وحيث إن الفلسفة هي «البحث عن الحكمة» أو عن المعرفة العامة الشاملة من أجل الجميع» إلا أن الفلسفة السياسية» هي محاولة معرفة طبيعة الأشياء السياسية بصدق إلي جانب معرفة النظام السياسي الصحيح». ويمتد الفكر السياسي إلي كل من النظرية السياسية والفلسفة السياسية. والنظرية السياسية والفلسفة السياسية يكملان بعضهما البعض لأنه «لو نظرنا عموماً فإن من الصعب فهم الفكر أو العمل دون تقييمه». وينتقد شتراوس كلا من المذهب التاريخي ويمثله سابين وتجريبيه العلوم الاجتماعية التي كان يدافع عنها كاتلين وقد وضفها شتراوس بأنها «الخصم الخطير للفلسفة السياسية»(١١).

ويري شتراوس أن القيم جزء لا يمكن الاستغناء عنه في الفلسفة السياسية ولا يمكن إستبعادها من السياسة. إن كل العمل السياسي يهدف إما إلي المحافظة أو إلي التغير، ويوجهه في ذلك فكر أو تقييم ما لما هو أفضل وما هو أسوأ. وتتوفر لدي عالم السياسة أكثر من مجرد الرأيين. فلابد أن تتوفر لديه المعرفة الخير لخير الحياة وخير المجتمع «إذا كان هذا التوجه يصبح أمراً ظاهراص صريحاً وإذا جعل الناس هدفهم اكتساب معرفة الحياة الصالحة للمجتمع الصالح فمن هنا تظهر الفلسفة السياسية، «وإن المزاعم حول طبيعة الأشياء السياسية والتي تتضمن معرفة تلك الأشياء «هكذا يقول شتراوس» لها طابع الآراء. وأنه إذا أصبحت تلك المزاعم فقط موضوعاً للتحليل النقدي تنشأ حينئذ المناهج الفلسفية أو العلمية في السياسة» أن الفلسفة السياسية عنده هي «محاولة استبدال رأي طبيعة الأشياء السياسية بمعرفة طبيعة تلك الأشياء» وهي «المحاولة الحقة لمعرفة

كلاً من طبيعة الأشياء السياسية والنظام السياسي الصحيح» إن الفلسفة السياسية بهذا الشكل الشامل قد نشأت منذ بدايتها وبدون انقطاع - حتي بعد بداية السلوكيين وإثارتهم المشكلات حول موضوعها.

ويتنقد شتراوس بشدة المصطنع الذي يحث الآن بين علم السياسة والفلسفة السياسية. وإن التمييز بين الفلسفة والعلم لا يمكن تطبيقه علي الشئون الإنسانية. ولا يمكن أن يكون هناك علم سياسي غير فلسفي أو فلسفة سياسية غير علمية. وبالتركيز كثيرا علي المظهر التاريخي لعلم السياسة نجد أن المؤرخين قد فصلوه عن طبيعة العلمية - وبالمثل فإن الذين ركزوا علي طبيعته العلمية دون حدود، حاولوا أن ينزعوا عنه جوهره[١٢].

٥- المنهج التاريخي: المميزات وأوجه القصور:

لماذا يجب اعتبار دراسة النظرية السياسية الكلاسيكية جزءاً لا غني عنه في أي مقرر سياسي وبالإشارة علي وجه الخصوص إلي أفلاطون وفلاسفة السياسة الآخرين في الماضي وكون أن يصبح أفلاطون موضوع أعنف المحاولات بين الأكاديميين اليوم من أمثال بوبر Popper، وفايت Fite، وارسل Rasel، وكروسمانCrossman الذين يقللون من شأنه في معالجته للأخلاق والسياسة وبأنه تنقصها الحيوية والإصرار - نجد في الناحية الأخري وايلد Wild، وليفنسونLevinson وآخرين يدافعون عنه باقتناع تام وحيوية شديدة - كل هذا يوحي بأن أفلاطون (وإلي حد ما كل فيلسوف سياسي ذائع الصيت) يعالج مشاكل لا تختص بعنصره فقط ولكن بكل العصور، وبهذا المعني يمكن دراسة بالمعني التاريخي - كمرحلة في تاريخ

الأفكاروالمؤسسات - وبالمعني التحليلي حيث إنه يمثل مجموعة من المبادئ أو نظام ممكن من الفروض عن السياسة ثم تصورها كمظهر شامل للحياة وخبرة فيها ويكتب سلبي Sibley. إن الفهم الكامل للظواهر السياسية يمكن أن يشتمل علي فهم الطريقة التي صاغ فيها الناس في كل العصور والثقافات السياسية العامة والأهداف التي أنجزوها أو ظنوا أنهم أجزوها، ويلقي فلاسفة السياسة الكلاسيكية من أمثال أفلاطون وأرسطو قدراً كبيراً من الضوء علي البنية السياسية والتنظيم السياسي والمشاكل السياسية والفروض السياسية وأهداف المؤسسات المعاصرة ويذكر سلبيSibley» إذا كانت دويلات المدن الإغريقية مثلاً ذات دلالة علي الطرق التي انتظم بها الناس سياسياً، لذلك فإن المفكرين السياسيين الكلاسكيين يعطوننا بالتأكيد مفاتيح هامة عن كيفية تطورها وكيفية عملها». ولقد كان أفلاطون وأرسطو أول من وضع فكرة الطريقة «العلمية» في السياسة إلي جانب أنهما مارسا تأثير كبيراً في تشكيل المؤسسات وفي تشكيل الأفكار إلي قدراً كبيراً من البنية التأسيسية للحياة في العصور الوسطي كثير من مبرارتها هو في الأصل أفلاطوني ولكنه لم يتأثر مباشرة بكتابات أفلاطون بكتابات أفلاطون (والتي فطن أنها فقدت في الفترة ما بين القرن الخامس والخامس عشر» ولكن عن كتابات شيشرونCicero وأغسطين Augustine. لقد تأثرت المدينة والفاضلة «يونوبيا لتوماس مور بالتأكيد بجمهورية أفلاطون والقوانين Ru-publiv & Laws لقد كان للأفلاطونية وقع كبير في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ومفكريه من أمثال روسو، وهيجل والمثاليين، ومن المحدثين يمكن أن تذكر هـ. ف H. F .Weels وكروسمان Crossman ووانر فايت Fitet، وكارل بوبر Popper وآخرين كثير»[١٢].

ومع التسليم بأهمية دراسة المفكرين السياسيين الكلاسكيين يجب ألا ننسب أوجه القصور في المنهج التاريخي فقد بذلك المحاولات للوصول إلي نصوص يعتمد عليها وتتبع الاقتباسات والعوامل الشخصية والبيئية وكلها كما ذكر وانكنز Watkinet كانت تمثل مساحات البحث التقليدية في مجال النظرية السياسية: إن عالم السياسية أكثر اهتماماً بالسلوك السياسي الجاري، وقد يجد في دراسة ملاحظات وتعميمات مفكري الكلاسيك شيئاً من الاتصال بموضوعه[١٤].

٦- المنهج المتكامل: كارل ج. فريدرش

An Integrated Approach: Carl. J. Friedrich

من المهم ألا نسمح لعلم السياسة ألا يضيع في خضم العلمية Scienticism أو الأخلاقية Moralism ومن المهم كذلك أن المظاهر الفلسفية والعلمية للنظرية السياسية يجب أن تفهما فهماً جيداً ويتم التركيز عليهما. ولكن قبل أن نحاول أن نفهم المظهر العلمي للنظرية السياسية يجب أن نفهم أولاً ماذا نعني بكلمة «علم» قبل أن نحاول أن نفهم ما المقصود بكلمة «فلسفة». ولقد أخذ العلم صفات متعددة علي أنه «فرع المعرفة أو الدراسة التي تعالج مجموعة من الحقائق المتظمة، وأن يبرز كيفية عمل القوانين العامة ويوصف أيضاً بأنه «معرفة الحقائق أو المبادئ الناشئة عن الدراسة المنظمة»، ويوصف كذلك بأنه «فرع أو جانب من المعرفة المنظمة». والمنهج العلمي لدراسة المشكلة - بناء علي ذلك - يتضمن أمرين: (١) الاتفاق علي الأساليب أو الطرق. (ب) تدريب الإنسان علي العملي العلمي. وبوضع هذين المظهرين في الاعتبار يعرف فريديريك Friedrich العلم علي أنه «مجموعة من

المعارف المنظمة يعرفها المختصون ويتوسعون فيها من خلال اتباع الأساليب والطرق التي يتعارفون عليها معاً علي أنها تفي بالغرض للوصول إلي هذا النوع أو ذاك من المعرفة» والعلم من كل هذا هو معرفة «منظمة» ونظراً لوجود اتساق بين النظرية والأساليب المستخدمة في تجميع المعلومات الخاصة بذلك العلم علي يد العلماء وهذا يعطيه اتساق منطقي اصبح التصريحات أو العبارات العلمية تتسم بالصحة والثبات من قبل العلماء الآخرين. وهذا التعريف للعلم والذي من الصعب أن تتحداه لا يذكر لنا بأن نفس الطرق والأساليب يمكن تطبيقها علي كافة العلوم. ولو أخذن مقالاً بسيطاً علي ذلك كموضوع التعميم نجد أنه لا يتفق علمان من العلوم في درجة التعميم والتي تجعل منهما علمين صحيحين. والطرق التي ثبت نجاحها إلي حد كبير في مجال الفيزياء والكيمياء ربما لا يمكن أن تطبق علي علم الفلك، ولكن هذا لا ينقض من عملية علم الفلك. وربما يتبادر للذهن أنها متشابهة – علي الأقل – في المعني بأن كليهما يعملان علي أساس بيانات كمية دقيقة. والعلم – مع ذلك – لا يتطلب الدقة فحسب ولكنه يتطلب أيضاً الارتباط والكفاية في النتائج. ولقد تحول التاريخ إلي علم خلال العقود القليلة الماضية، ولكن تطور طبيعته «العلمية» ليس له علاقة بعملية الكم – إنه علي أساس الدولة العلمية المستفيضة للمصادر والأسلوب النقدي للشواهد هي التي أدت إلي تقدم كبير في الأساليب العلمية في التاريخ ويوضح فريدريك Friedrich أنه «لا درجة للتعميم ولا التخصيص الكمي» في حد ذاتها معايير «مطلقة» في التقدم العلمي، ولكنها يجب أن تغتنم بالنسبة لما هو متاح من المادة العلمية المراد تقديرها ثم يقتبس قول أرسطو بالقبول ويصفه بأنه

«دليل علي درجة متعلم ذلك ادي يبحث عن الدقة في كل طائفة من الاشياء بقدر ما تسمح طبيعة الموضوع»(١٥).

وعلم السياسة - بصفته نظام شامل - قد لا يحتاج إلي طريقة واحدة بل إلي عدة طرق. وعلي عكس الاجتماع وعلم النفس - حيث تكون الجماعة والفرد موضوع الدراسة وهي دراسة يمكن أن تتم عن طريق يتصف بالدقة والضبط.. إلخ. نجد أن علم السياسة يعالج الدولة الإقليمية وهي أكبر شكل منظم من أشكال المجتمع والتي تتغير طبيعتها وصورتها وأهدافها من وقت إلي آخر ومن قطر إلي قطر آخر كما أن كل تغير قد يتضمن نصحاً مختلفاً أو طريقة مختلفة أو خليطاً من المناهج والطرق المختلفة. إن ظهور الشكل الدستوري من الحكومات بالإضافة إلي مبرراته. قد يحتاج نوعاً واحداً من الطرق، في حين أن ظهور دكتاتورية كلية شمولية يتطلب نوعاً آخر تماماً. وفي تاريخ السياسة من الجائز أن يعتمد الإنسان علي ما قبل التاريخ وعلي التاريخ وعلي الأنثروبولوجي وعلم النفس وعلي مناهج أخري عديدة. وقد يتطلب الأمر أحياناً طريقة أو منهجاً تاريخياً موثقاً وفي حالات أخري يتطلب دراسة الحالة وتحليلها وفي حالات ثالثة يتطلب إجراء العمليات الإحصائية والمقابلة. والنظرية السياسية علي ذلك يجب أن تستمر في الاستحواذ علي الطابع العلمي. وأن كل ما تهمه هو أن العلم لا يعني بالضرورة استخدام نفس طرق البحث في العلوم الاجتماعية كما هي في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء ولا حتي نفس الطرق التي تستخدمها في العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع والنفس وتطبقها علي علم السياسة لا ينقص أي شئ من طبيعته الفلسفية. ولكي تكون النظرية جيدة الفلسفة يجب كذلك أن

تكون جيدة العلم. ما هي الفلسفة إذن؟ ثمة تعريفات متعددة للفلسفة فقد عرفت بأنها «دراسة أو علم الحقائق أو المبادئ التي تكمن وراء كل المعرفة أو الواقع «وثمة تعريف آخر» هي دراسة علم مبادئ فرع أو موضوع معين من فروع المعرفة» وثمة تعريف آخر» هي دراسة علم مبادئ فرع أو موضوع معين من فروع المعرفة» وثمة تعريف ثالث «إنها حب الحكمة أو المعرفة خاصة تلك التي تدور حول الحقيقة الكلية» ومع كل هذه المفارقات في التعريفات فإن الفلسفة يمكن أن تعامل عموماً علي أنها معرفة من نوع عام جداً، ويري براتراند راسل أنها تتكون من شقين ليسا متساويين في المزج أنها «نظرية حول طبيعة العالم» وهي مبدأ أخلاقي أو سياسي يختص بأحسن وأفضل طريقة للزيادة «وفي نفس السياق يذكر فريدريش Frie-driech بأن الفلسفة عموماً تعالج مشاكل يمكن استيعابها داخل إطار المعرفة الموجودة ولكنها قد تتخطي ذلك وتثير أسئلة «ميتافيزيقية» وتحاول أن تعطي لها الإجابات سواء علي أساس منطقي أو أساس غير منطقي اسطوري. وفهمها علي هذا النحو، تكون الفلسفة متميزة عن العلم. ويأتي علم السياسة للفلسفة بالحقائق والتعميمات، وبالتالي أو في مقابل ذلك يتلقي عنها المقدرة علي معالجة تلك المشكلات بصورة شاملة وليست متفرقة. ولا يستطيع أي عالم سياسي أن يكون إطاراً من المعرفة السياسية دون أن تتوفر لديها فلسفة عامة عن الحياة، وينطبق هذا القول علي أرسطو ولا شكل أو أي مفكر سياسي حديث.

وإذا سلمنا بصدق ذلك واتخذناه كأساس للنقد وعلي اعتبار أن عدم كفاية الفلسفة السياسية وعدم ارتباطها بالموضوع يرجع في الحقيقة إلي أن

الفلاسفة لا يستطيعون أن يحيدوا أنفسهم عن دراساتهم ويرد فردريك علي ذلك بأن عملية الحياد أو الانفصال هذه غير ممكنة. إن أمهر علماء السياسة لا يمكن أن يبعدوا أنفسهم عن مناقشة مفاهيم مثل «السلطة» و «العدالة» و «القيم» و «الجماعة» و «الدولة» و «المجتمع» وأن هذه المفاهيم لا يمكن أن تستخدم بالإشارة إلي فلسفة الكاتب العامة ولكن حتي لو حاول علماء السياسة الهروب منها «أي من الفلسفة» فإن الفلاسفة أنفسهم لن يتوقفوا عن دراسة تلك المفاهيم[١٦].

الطابع المستقل ذاتيا لعلم السياسة: نورمان جاكوبسون

Antonomous Character of Political Science. Norman Jacobson:

إن التوحيد الدقيق بين علم السياسة وكل من العلم أو الفلسفة يشير - في رأي نورمان جاكوبسون - خطر آخر ألا وهو انتهاء النظرية السنياسية بنوع من «العملية» أو «الأخلاقية» ولكنه مستقل عن أي منهما. ولكن شخصيته خاصة به. والذين يحاولون أن يصيغوه في صورة «علم» كامل وأن يطبقوا عليه طرق البحث والإجراءات في العلوم لا يفهمون دائماً معني «العلم» ولا يستطيع الإنسان أن ينكر ميزة استخدام المعرفة التي نتجت في مجال ما لصالح فهم مجال آخر، ولكن علي الإنسان أن يفهم كذلك الفرق بين المجالين. ويري جاكوبسون أن علي علماء السياسة المعاصرين أن يجعلوا شيئاً آخر خلاف علم السياسة هي علم النفس أو الاجتماع أو فلسفة أخلاق - أنها أي شئ بهذا الشكل خلاف السياسة. ويري كذلك أن السياسة هي نوع خاص من النشاط الفكري. ويجب أن تدرس في وضعها الصحيح.

وإذا نزعنا «العلم» عن النظرية السياسية قد تصبح فضلات - بقايا- «أخلاقية» لا قيمة لها وإذا نزعنا عنها «الفلسفة» فإنها تقللها حتي تصل إلي درجة طرق البحث وأن أولئك الذين يؤكدون الطابع العلمي أو الفلسفي لعلم السياسة إلي درجة ربطة أي منهما قد يكون من أنصار «العلمية» أو «الأخلاقية» ولكنهم بالتأكيد ينقصهم حساسية الالتزام والتكريس لعلم السياسة ذاته.

إن وحدة النظرية السياسية يمكن تقديرها فقط من خلال الاعتراف بالسياسة كنوع خاص من النشاط والالتزام بها.

وبينما مهد جاكوبسون علي استعداد ولاستعارة مفاهيم وأدوات من العلوم الأخري إلا أنه يحذر من الاستعارة دون تمييز.

وينطبق هذا، علي الألفاظ بالذات. بل أنه ينتقد أن تصبح لغة أو ألفاظ علم السياسة دقيقة وعلمية. إذ أن تعقيم اللغة يمكن أن تؤدي بسهولة إلي تعقيم الفكر Sterilistion Can lead Sterilishation of Thought وإذا أخذنا جانب الموضوعية فيري جاكوبسون أن عالم السياسة لا يستطيع أن يكون موضوعياً مثلما يحدث في عالم الفيزياء [١٧].

وإذا كان لابد من عدم الخلط بين النظرية السياسية، والعلمية فيجب ألا نخلط كذلك «بالأخلاقية». إذ أن الأخلاقي من عادته الوعظ المستمر ويبدو أنه يتجاهل حقائق الحياة السياسية وقد يقلل من مستوي النظرية السياسية إلي مستوي النظرية الأخلاقية.

إن البحث عن نظرية سياسية هو البحث عن نظريات أخلاقية كما يري هوبز، وروسو ويذكر جاكوبسون أن «النظرية السياسية لا هي «علمية» ولا «أخلاقية» سواء نظرنا إليها في هذا الجانب أو ذاك. وإن الاهتمام الجوهري المركزي لها هو البحث عن الحكمة السياسية[١٨].

وانتقد جاكوبسون كذلك فكرة وجود نظام مع التركيز علي طرق البحث ومناهجه والذي اتبعه السياسيون المحدثون. ورأي فيه منهجاً ساذجاً لفهم السياسة وإن دراسة السياسة تتطلب شيئاً أكثر من المهارة والتدريب: إنها تتطلب فكراً قادراً علي التمييز ومعرفة أكثر من معرفة الأساليب وتتطلب خيالاً وخبرة والقدرة علي الحكم بل وأكثر من كل ذلك التكرس للموضوع. وإن الهاوي الموهوب ذو الاهتمام الأصيل بالسياسة سوف يقدم الكثير في فهم السياسة، أكثر من المحترف غير الخيالي القليل الاهتمام [١٩].



هوامش الفصل الرابع

(١) راجع: دكتور / حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق ص ص ٢٤٥ – ٢٩٨ .

(٢) راجع : عبد الرحمن بن خلدون المغربي، المقدمة .

(٣) لمزيد من التفصيلات حول المنهج التاريخي، ارجع:

- George H. Sabine History of Theory, New York, Henry Holt, 1937

(٤) لمزيد من التفصيلات حول المنهج السوسيولوجي، راجع:

- George E. G. Carleen, "Political Tehory: What is it" in Gould and Thursby, eds., Op. Cit. PP. 20 - 25.

(٥) لمزيد من التفضيلات حول المنهج الفلفسي، راجع:

- Leo Strauss, "What is Political Philosopy" ? in Gould and Thursby, Op. Cit., PP. 45 - 50 .

(6) Varma, S. P Modern Political Theory, P. 13 .

(٧) لمزيد من التفصيلات حول المنهج الكامل، راجع:

- Carl J. Friedrich, "Political Philosophy and the Science of Politics" in Roland Young, ed, Approaches to the Study of Politics, North-western University Press 1958, P. 175.

(8) Ibid. P. 176 .

(٩) لمزيد نت التفضيلات حول الطابع ذاتيا لعلم السياسة، راجع:

- Norman, Jacobson, " The Unity of Political Theary: Science, Morals and Politics" in Rotand Young ed., Approaches to the Study of

Politics, Northwestern University Press, Evanston, Illionois, 1958, pp. 115 - 124 .

(١٠) لمزيدمن التفصيلات حول النظرية التجريبية في مواجهة النظرية المعيارية. راجع:

- Ae Dahi, Modern Political Analysis; Englewood Cliffs, N. J. Prentice- Hall, 1963 pp. 90 - 100 .

(11) George E. G. Catlin, "Political Theory, What is it in Could and Thursby, ed. op. cit., p. 24 .

(12) Ibid .

(13) Ibid.

(14) Varna, op. Cit., pp. 20 - 38.

(١٥) ولتوضيح أكثر لوجهات نظر هؤلاء الكتاب، راجع:

- Dante Germino Beyond Ideology, The Revival of Political Theory, New York. Harper & Row, 1957 .

(١٦) ولمزيد من التفضيلات حول التجريب في العلوم الاجتماعية عموما وعلاقته بالنظرية السياسية علي وجه الخصوص، راجع:

- Arnold, Brecht Political Theory: The Foundations of Twentieh Century Political Thought' Princeton Univ Press 1950, Chapters X - VII.

(17) Ibid, Op. CXit; p. 211 .

(18) Edward A.. Shils and Henery A. Finch and Included in

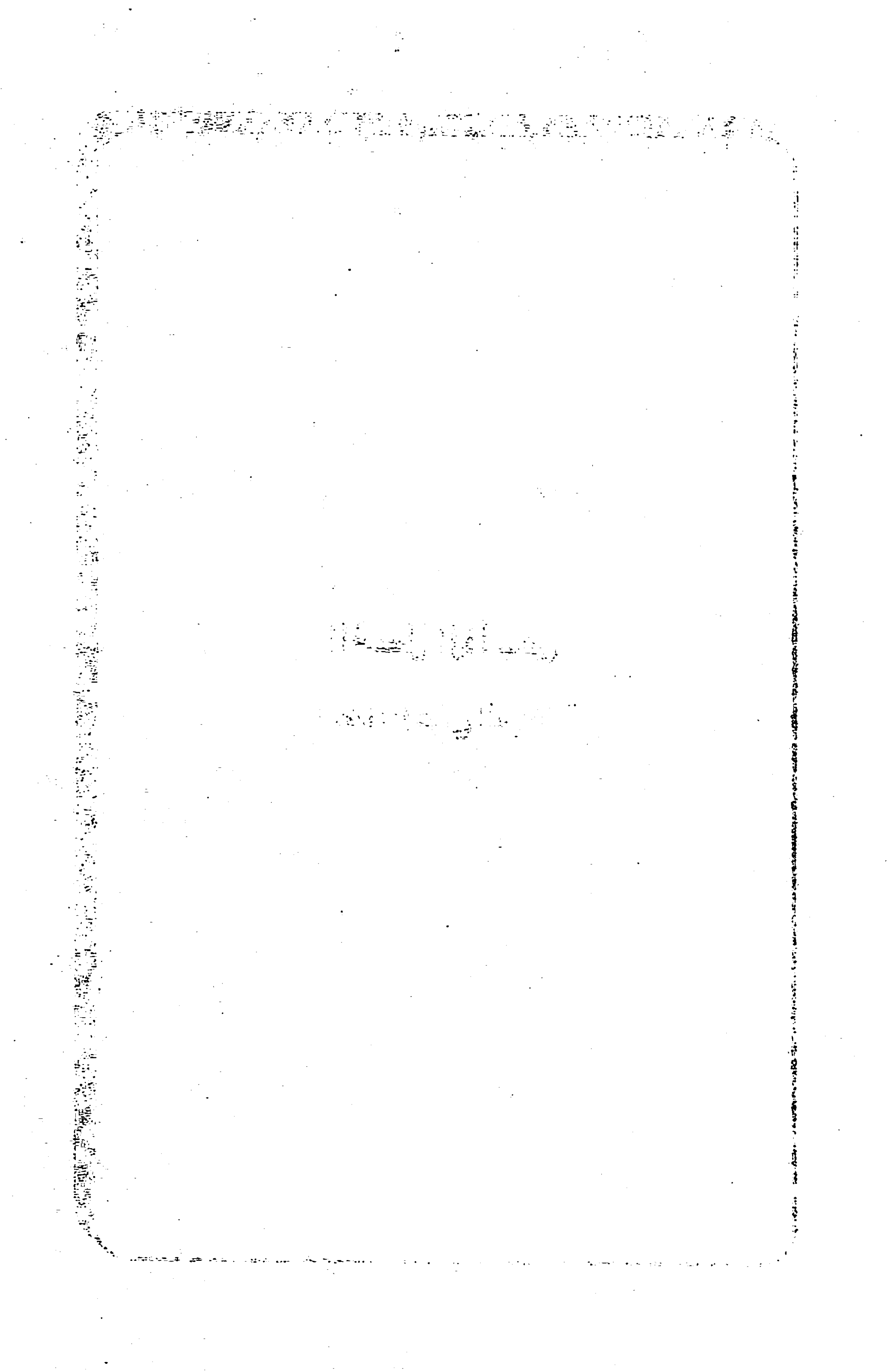
Max Weber on the Methodology of the Social Science, Illinois, The Free Press of Gencoe, 1940 .

(١٩) راجع في تفصيل:

- P. H. Patridge, "Politics, Philosophies, Ideology" in Anthony Guinton ed; Political philosophy, Oxford University press, 1967, pp. 30 - 40 .
- Isiah Berlin, " Two Concepts of Liberty" in Four Essays on Liberty, Clarendon Press, 1958 .

الفصل الخامس

الصراع علي السلطة



الفصل الخامس

الصراع علي السلطة

أن السلطة في جميع الجماعات الانسانية تهيئ للذين يملكونها منافع وامتيازات ومكانة[1] ونفوذ اجتماعية، لذلك تدور حولها صراع مستمر يجري الصراع السياسي علي ثلاث مستويات، فهو من جهة يجري بين افراد قلائل[2] وذلك للسيطرة علي زمام الامور داخل النخبة الحاكمة ذاتها وهو من جهة ثانية يجري بين فئات وطبقات[3] تسعي كل منها لاحراز السيطرة السياسية واستخدامها كأداة لتحقيق منافعها علي حساب منافع الطبقات والجماعات الاخري، ثم هو من جهة ثالثة بين الحاكمين والمحكومين أي بين بعض المواطنين الذي يمسكون زمام السلطة (جهاز الاكراه المادي) وبين مواطنين آخريين يخضعون لهذه السلطة ويعملون علي معارضتها أو الانضواء تحت ظلها.

أنه صراع معقد التركيب تكمن وراء تحركه مجموعة هائلة من العوامل البيولوجية، والتفاعلات النفسية، والدوافع الديموغرافية (السكانية) والمؤثرات الجغرافية، والعناصر الاجتماعية الاقتصادية والحوافز الثقافية وذلك علي حد رأي موريس ديفرجيه[4].

أولاً : العوامل البيولوجية :

هناك نظريتان تستأثر العوامل البيولوجية باهتمامها في الصراعات السياسية وهما: نظرية «تنازع البقاء» والنظرية العرقية. فأما الاولي فهي

تتناول الصورة التي رسمها داروين لتطوير الانواع الحيوانية، فتنتقلها إلي المجتمعات الانسانية. أن هذه النظرية تري أن كل فرد لابد أن يضارع الآخرين ليبقي. ولا يبقي ألا من هم أفضل . أن نظرية داروين هي الشكل البيولوجي للفلسفة البورجوازية التي يعد التنافس الحر تجسيدها الاقتصادي، فتتنازع البقاء يتحول هنا إلي نزاع من أجل ارضاء الحاجات، ويصير الميدان السياسي صراعا من أجل السيطرة (موسكا)، وهو اساس نظرية الصفوة المختارة: فمن التنافس علي السلطة الذي تولده منافع السلطة، يظهر خيار الافراد وأكثرهم كحفاءة واقدرهم علي الحكم[٥].

وأما النظرية الثانية، النظرية العرقية، فهي تنقل هذه الافكار من المستوي الفردي إلي المستوي الجماعي فالفرق في المقدرة بين الافراد اقل من الفروق في المقدرة بين العروق فبعض العروق اقدر من بعضها الآخر علي تولي القيادة. وقد خلق بعضها للسيطرة بطبيعته، وخلق بعضها الآخر للخضوع بطبيعته، لكنه لا يخضع من تلقاء نفسه، فالصراع بين العروق الدنيا والعروق العليا هو الصراع السياسي الاساس[٦].

والحق[٧] أن هاتين النظريتين كلتيهما ليس لها قيمة علمية. ومع ذلك لا نستطيع أن نرفض كل الرفض الفكرة القائلة بأن للسياسة اسساً بيولوجية. لقد دلت دراسة المجتمعات الحيوانية مثل جماعة النمل وخلية النحل علي أن فيها ظواهر تنظيم للسلطة تشبه من بعض النواحي ما نلاحظه في المجتمعات الانسانية من ظواهر مماثلة.

١- السياسة في المملكة الحيوانية:

من البديهي أن علينا أن لا نغالي في تشبيه المجتمعات الحيوانية بالمجتمعات الانسانية. فالتصورات المشتركة في المجتمعات الانسانية غنية معقدة، وللوعي والعقائد فيهاشأن خطير وهذه التصورات المشتركة وهذا الوعي وهذه العقائد ليس لها في المجتمعات الحيوانية إلا وجود ضئيل حتي لدي الفقريات العليا. ولعل نظم القيم أن لا يكون لها وجود البته. ولكن تبقي هناك اربع وقائع أساسية. أولها أن التميز بين حاكمين ومحكومين، بين زعماء وأعضاء موجود في بعض المجتمعات الحيوانية. فالظواهر السياسية سابقة علي ظهور الانسان في تطور الانواع. والثانية أن زعماء الحيوانات تستمد من السلطة منافع انانية لذلك تصبح السلطة موضوع تنافس دائم قوي علي وجه العموم. والثالثة أن السلطة تقوم في بعض المجتمعات الحيوانية وليس في كلها – بوظيفة دمج اعضاء المجتمع وتحقيق التكامل لهم في سبيل مصلحة المجموع. والرابعة أن اعتلاء السلطة أو احتلال منزله عليا في التسلسل الطبقي لا يتوقف في المجتمعات الحيوانية الاعلي مزايا فردية، فالمولد لا شأن له، كما هو الحال في بعض المجتمعات الانسانية.

٢- النظرية العرقية (العنصرية):

تستنكر معظم نظم القمي الانسانية، سواء في الشرق أو في الغرب، في الاسلام أو في المسيحية وغيرها، تستنكر النظريات العرقية. ومع طلك فكثير من الناس عنصريون في قرارة أنفسهم علي غير شعور منهم في كثير من الاحيان فالنظريات العرقية، رغم زنها خاطئة، ورغم أنها ليس لها قيمة

علمية، ما يزال لها تأثير كبير، وما تزال عاملا من عوامل المعادلة السياسية. وليست للعرق من الناحية البيولوجية دلالة سياسية، غير أن له دلاله اجتماعية من خلال التصورات الجماعية التي يبعث عليها. ومع ذلك من الانسب أن ندرس النظريات العرقية هنا، ما دامت دعواها السياسية تضطرنا إلي فحص الجوانب البيولوجية من المشكلة.

الفكرة المشتركة بين جميع النظريات العرقية هي أن بعض العروق أدني من بعض في القابليات والاستعدادات، وأن العروق أدني من بعض في القابليات والاستعدادات، وأن العروق الدنيا عاجزة خاصة عن تنظيم واقامة مجتمعات حديثة. فإذا تركت وشأنها لم تستطع أن تتجاوز مستوي الجماعات التي تحقق من التطور إلا خطي يسيره. وهذا المستوي يختلف مع ذلك بأختلاف هذه العروق الدنيا. فبعض هذه العروق الدنيا أدني من بعضها الآخر. فمن العسير مثلا أن يتجاوز السود القبيلة البدائية. أما الصفر فيمكن أن يرتفعوا إلي مستوي الدول المعقدة ولكنهم لا يستطيعوا أن يعطوها صورة ديموقراطية، كل ما يقدرون عليه، في أحسن الظن، أن يبلغوا المستوي الذي كانت عليه الأمم الأوربية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر – وهكذا تزعم النظرية العنصرية.

وقد نشأت النظريات العرقية في العصور الوسطي حين اراد الملوك المسيحيون أن يصادروا أموال اصحاب المصارف من اليهود. ثم نمت في القرن السادس عشر حين استخدم الاسبان والبرتغاليون عبيدا من افريقيا لاستغلال مستعمراتهم بأمريكا. ثم طور النظرية العنصرية كاتب فرنس هو

أرتور دو جـونينو حين زعم عـام (١٢٨٨) أن الارسـتـقـراطيين هم أعـقـاب الآربين زعم عـام (١٢٨٨) أن الارسـتـقـراطيين هـم اعـقـاب "الآربين" الذين حـملوا إلي أوربا التنظيم السـيـاسي والفنون والحـضـارة والفكر والثـقـافـة والتـقدم. أمـا الشـعب فـهو سليل السكان الأول الذين كـانوا من عروق دنـيا بطبيعتـهـا، والذين اخذوا عن الآربين كل شئ، فلولا الآريون لظلوا يعيشون حياة هـمجية سيـتردون فيـهـا مرة اخري اذا انقطع الآريون عن الامسـاك بزمام السلطة.

وغـيـر النازيون نظريات جـونينو فـأحـالوا التـعـارض بين الاريين الارستقراطين وبين الشـعب الاري إلي تعـارض بين غـيـر اليـهـود واليهـود، واعتبروا اليهود في كل مجتمع من المجتمعات عنصرا مخربا يجب تدميره، ولا سيمـا أن سلوك الاقليـات اليـهودية أحـيـاناً غذي مـثل هذه الاتجـاهات. وانقلبت الخصـومة بين العروق: فلم يعد الصراع صراعا بين اقلية حـاكمـة تنتمي إلي عرق اعلي وبين شعب محكوم ينتمي إلي عرق ادني، بل بين شعب ينتمي إلي عرق اعلي واقلية تنتمي إلي عرق أدني وتمنع هذا الشـعب من أن يحيا منسـجمة. وأصبحت العرقيـة ادلاه لالقاء تبعه جميع شـرور المجتمع علي هذه الاقلية. وطـبقت طريقـة «كبش الفـداء» التي طالما استـعملتـهـا حكومات كثيرة منذ اقدم الازمان.

ولا شك أن التمييز بين الاعراق عام هام من عوامل العداء السيـاسـي. حتي لنجد بلدا مـا تقوم الحـياة السيـاسيـة فيمـا علي هذا التمـييز العرقي، كجنوب الولايات المتحدة الامـريكيـة وجنوب افريقيا واسـرائيل وعدد من أمم

امريكا اللاتينية. ولكن الأمر ليس أمر عامل بيولوجي. فهذا العداء ليس ناشئا عن طبيعة العروق من الناحسة الفسيولوجية، بل عن التصورات الجماعية التي تقوم في الاذهان بصدد العروق، وعن انوا ع السلوك التي تترتب علي ذلك. وهذه التصورات الجماعية تنشأ هي نفسها عن ظروف اجتماعية أو نفسية وأنها تنشأ أما عن خطة سياسية تهدف إلي تمويه، وأما عن تلك العملية النفسية التي تعرف في علم النفس بأسم الانتقال.

وفي المجتمع الذي توجد فيه التعصب العرقي، ويولد فروقا اجتماعية، يستخدم هذا التعصب العرقي من قبل بعض الافراد حلا لمشكلاتهم النفسية بالانتقال أو التعويض هكذا نري معادة السود في المستعمر ات أو في جنوب الولايات المتحدة الامريكية اعمق واعنف لدي صغار البيض (أي البيض الفقراء المساكين) منه لدي الذين يحتلون مراكز عليا. وتفسير ذلك بسيط: فأن هؤلاء البؤساء يشعرون بشئ من التفوق حين يرون السود دونهم. أن وجود السود هو الذي يمنحهم شيئا من خطورة الشأن وشيئا من المهابة، فلا يحسون انهم في ادني درجات العلم الاجتماعي. ولو زال التمييز العرقي لعادوا إلي حقيقتهم: اناسا بؤساء خائنين (وأنهم ليدركون في قراره أنفسهم أنهم كذلك) ونفس التفسير يصدق علي العداء الشديد الذي يتعرض له العرب في اسرائيل من جانب اليهود الشرقيين، الذين يقعون بدورهم في درجة ادني من اليهود الغربين (الاشكنازي).

ثانياً: العوامل النفسية:

يري الماركسيون أن الصراع المسلح أنما يقوم بين جماعات هي

الطبقات وأن العوامل النفسية لا تحتل في هذا الكفاح إلا دورا ثانويا. أما الغربيون فيرون أن الكفاح السياسي أنما يتناول افرادا يتنازعون علي السلطة أو يقاومونها. فالعوامل النفسية تلعب اذن في هذا الصراع دورا اساسيا. وقد وضعت هذه العوامل في أول الأمر علي اساس افكار اخلاقية مستوحاه من لاهوتي القرون الوسطي تري أن شهوة السيطرة هي من الشهوات الانسانية الاساسية، إلي جانب الرغبة الجنسية وشهوة المعرفة، وكانت هذه الافكار تشهو بلذائذ الجسد والفكر والسلطة، وتعد هذه الشهوة الاخيرة اساس الصراعات الساسية. ثم تطورت هذه الافكار لتربط بين التحليل النفسي والسياسي، وكذلك الامرجة السياسية، والشخصية الرئاسية.

١- التحليل النفسى والسياسة:

تعزو مدارس التحليل النفسي السبب الاساسي للصراعات الاجتماعية إلي السنين الاولي من حياة الطفل. ففي تلك المرحلة المبكرة يعيش الطفل في حالة تسيطر عليها اللذة والحرية ثم يضطر الطفل إلي مبارحة هذا الفردوس فيكون هذا أول صدمة في حياة الانسان، وتظل هذه الصدمة مؤثرة في الانسان طوال حياته. أنه مضطر، من أجل الاندماج في الحياة الاجتماعية، إلي أن يحل مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة، أي يتنازل عن االلذة أو أن يضيقها تضيقا كبيرا. ويجب عليه أن يذعن لسلسلة كبيرة من قواعد الاكراه، والالزام، والمنع. أن عليه أن يعدل عن اتباع غرائزه وتدفعاته وميوله ورغباته. ولكن الحاجة إلي اللذة اقوي من أن يختنق علي هذا النحو ولا نيا

تظل باقية. والصراع بين المجتمع وبين شهوة اللذة هذه يؤدي إلي العديد من وجوه الحرمان هي السبب الاساسي الذي تنشأ عنه الصراعات الاجتماعية فأما أن تكبت حاجة اللذة (الليبدو) في اللاشعور فتتغذي منها الاحلام وامراض العصاب وأما أن تتحول إلي حاجة من طبيعة ثانية بالانتقال أو الاستعاضة أو التصعيد، فإذا لم يستطع الفرد أن يرضي حاجاته الجنسية مثلا اندفع في حلبه التنافس الاقتصادي أو التباري الرياضي أو الصراع السياسي أو النشاط الخلاق المبدع.

أن نظرية " الحرمان" هذه تظل أحد الأسس التي يعللي بها التحليل النفسي الصراعات السياسية. ولكن فرويد نفسه رأي هذا التحليل غير كافة فأكمله بتعديلات أخري لقد اعتقد فرويد في الشطر الثاني من حياته أن العدوان والعنف ناشئان ايضا عن غريزة اسماها غزيرة الموت وجعلها في صراع مع الليبدو. فالصراع القائم في قلب كل انسان بين ايروس وتانانوس هو من أضخم الاراء التي جاء بها التحليل النفسي. ولكن ما من انسان يجرؤ أن يجابه الموت وجها لوجه، فالموت يدفع ويجذب في آن واحد. فكذلك ينقل الانسان ارادة تدمير نفسه إلي غيره، وما العدوان إلا ثمره صراع بين تاتانوس وايروس في نفسه، صراع يحاول فيه تاتانوس أن يخنق ايروس، فيحل الشخص الصراع بتحويل غريزة الموت علي غيره.

ويمكن ايضا أن ينشأ العدوان والعنف والتسلط والاستبداد وهي عوامل واضحة من عوامل الصراعات السياسية عن ظاهرة تعويض. أن التحليل النفسي يلح كثيرا علي ما تتصف به الغرائز والعواطف من التباين

وتناقض. أنه يري أن الشبق يمكن أن يكون ثمرة قوي جنسية، كما يمكن أن يكون ثمرة عجز جنسي يدفع صاحبه إلي تأكيد نفسه في هذا الميدان اخفاء لنقصه وكذلك الرغبة في السيطرة والميل إلي التسلط يمكن أن يكون ثمرة ارادة القوة لدي فرد ذو طاقة طافحة وعزم شديد، كما يمكن أن يكون علي خلاف ذلك ثمرة ضعف نفسي وبلبله داخلية، ثيره عجز الفرد عن السيطرة علي نفسه وعن فرض احترامه علي الآخرين فيختبي هذا العجز وراء الموقف المتناقض تخفيا وتسترا.

والتحليل النفسي لا يوضح مشكلة الصراعات السياسية فحسب بل يجئ ايضاً بتعليل شائق للطابع الثنائي الذي اتصفت به السياسة، أي كونها صراعا وتكاملا في آن واحد، فوجها السلطة، أي كونها تضطيد الناس وتحسن اليهم في آن واحد كونها تستغل وتخلق النظام في آن واحد، يعبران عما تشتمل عليه عواطف الطفل نحو ابويه من التباين وثنائيه.

٢- الامزجة السياسية:

تحاول فكرة الامزجة أن تفسر الصراعات السياسية بإستعدادات يحملها الافراد في أنفسهم حين يولدون، فبعض نماذج الناس مدفوعه بميولهم الشخصية إلي موقف سياسي معين يجعلهم في صراع مع نماذج اخري من الناس تدفعهم ميولهم الشخصية إلي الموقف السياسي المتناقض.

ومن هذه التصنيفات الطباع الذي يحاول اصحابه أن يكشفوا عن وجود تلازمات بين الاتجاهات السياسية ونماذج الطبع وهذا التصنيف يقوم علي ثلاثة معايير هي:

الانفعالية، الفعالية، الترجع أي طول بقاء التصورات في النفس، وهكذا يميزون علي اساس هذا المعيار الاخير بين (ذوي الترجيع القريب) الذين يعيشون في الحاضر والمستقبل لا في الماضي، وبين ذوي الترجيع البعيد الذين تطول التصورات في انفسهم زمنا طويلا.

وطبقاً لذلك يخرج[٩] علينا هذا التصنيف بنحو ثماني نماذج للطبع هي: الهلاميون، اللمفاويون، الجامحون، الغضبيون، العصبيون، المتبلدون، والدمويون. وفي السياسة يكون الهيلاميون (وهم الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين، غير فعلين، ذو وتر جميع قريب) واللمفاويون (وهم الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين، فعالون، ذو ترجيع بعيد) ميالين بطبيعتهم إلي عدم الاكتراث بالكفاح السياسي، وقلة السعي إلي السلطة، وهم يحترمين حرية الآخرين، وهم اذن معتدلون للتعارضات أو الصراعات.

وعلي عكس ذلك يكون الجامحون (أي الذين يتصفون بأنهم انفعاليون، فعالون، ذو ترجيح بعيد) والغضبيون (وهم الذين يتصفون بأنهم انفعاليون، فعالون، ذوي ترجيح قريب) ميالين إلي المعارك السياسية وإلي السلطة. فأما الاولون منهم أي الجامحون فهم بطبيعتهم قادة مستبدون، وأما الآخرون أي الغضبيون فهم اقرب إلي أن يكونوا محرضين للجماهير وخطباء وصحفيين وإلي ممارسة الدكتاتورية.

وأما العصبيون (أي الذين يتصفون بأنهم انفعاليون غير فعالين، ذو ترجيع قريب) والعاطفيون (أي الذين يتصفون بأنهم انفعاليون غير فعالين، ذو ترجيح بعيد) فهم ثوريون بطبيعتهم، إلا أن الاولون أي العصبيون، فوضويون في حين أن الآخرين، أي العاطفيون، اقرب إلي الاساليب الاستبدادية.

يبقي المتبلدون (الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين، غير فعالين، ذو ترجيح بعيد) وهم محافظون بطبيعتهم واخيراً السمويون (أي الذين يتصفون بأنهم غير انفعاليين، فعالون، ذوو ترجيح قريب) هم اقرب إلي أن يكونوا انتهازيين.

عموما فأن هذه التقسيمات علي ما فيها من غموض وسطحية، تشير إلي أهمية العوامل النفسية في الصراع علي السلطة. لذلك نجد ايزينك يقترح أربعة نماذج كبري للاتجاهات السياسية الناتجة عن أمزجة سياسية، وهي المحافظون والفاشيون في اليمين، والاشتراكيون ثم الشيوعيون في اليسار.

٣- الشخصية الرئاسية :

مع التقدم الملحوظ في العلوم السلوكية قام باحث امريكي (يدعي جيمس بارير) عام ١٩٧٧ بدراسة عنوانها " الشخصية الرئاسية" حيث قام بتصنيف انماط الشخصية للرؤساء الثلاثة عشر الاخيرين الذين حكموا الولايات المتحدة الامريكية. وقامت الدراسة علي افتراض مؤداه أن السلوك

الرياسي ليس نتاج الحساب الرشيد، وإنما هو خلاصة تفاعل احتياجات نفسية عمية لدي كل واحد من هؤلاء الرؤساء تكونت في الاصل عبر الطفولة وتجربة المراهقة المبكرة.

وقد بني الباحث نظريته علي اساس بعدين: البعد الأول - عما اذا كان الرئيس نشطا أم مسالما؟ بمعني مقدار النشاط الذي يبذله الرئيس في تنفيذ المهام السياسية. والبعد الثاني - عما اذا كان الرئيس ايجابيا أم سلبيا؟ بمعني المدي الذي يستمتع فيه بالواجبات التي يؤديها. بناء عليه يقوم الباحث بطرح اربع فئات رئيسية.

(أ) الفئة الأولى: النشط الايجابى:

وهذه تضم الرؤساء الامريكيين فرانلكيين ورزفلت، هاري ترومان، جون كيندي، جيرالد فورد، جيمي كارتر. وهؤلاء الرؤساء كانوا نشطين في منصبهم وبدا أنهم يتمتعون وبدا أنهم يتمتعون بممارسة مسئوليات الرياسة. وعادة ما ينجذبون إلي السياسة ويجدون الرضا فيها لأنها توفر لهم الفرصة للنجاح ولتحقيق الاهداف (الحاجة إلي الانجاز).

(ب) الفئة الثانية: النشط السلبى:

وهذه تضم الرؤساء ودور ويلسون، هربوت هوفر، ليندون جرنسون، وريتشارد نيكسون. وهم نشطون - كالفئة السابقة - في مناصبهم، ولكن لاسباب مختلفة مختلفة تماما. فالفارق الجوهري يكمن في العوامل المحفزة لكل نمط، حيث نجد أن السياسة جذبتهم إلي ميدانها بسبب ما توفره لهم

من فرض السيطرة علي الآخرين - وهي الحاجة إلي القوة التي يبحثون عنها لا شعورياً. ومع المندرجين تحت هذه الفئة تصبح الازمات السياسية، أزمة الواحد منهم شخصيا، لابد من كسبها باستخدام القوة ولا تكون المسألة بالنسبة اليه بمثابة لعبة حل المشاكل (كسابقة) وانما السيطرة علي المعارضين. هكذا يصل رئيس من هذه الجبهة إلي أزمة أو كارثة لا مخرج منها والتي قد تدمره في النهاية سياسيا بل ونفسيا. يشيد علي ذلك تاريخ كل من ويلسون ومعركة عصبة الأمم، هوفر والكساد العظيم، جونسون وحرب فيتنام، نيكسون وفضيحة ووترجيت.

(جـ) الفئة الثالثة: المسالم الايجابى:

وتضم الرئيسيين تافت وهاردنج. وتتميز بحاجة اصحابها إلي التعاطف والمحبة، ليس بسبب الحرمان الطفولي، ولكن علي العكس بسبب الافراط والتدليل الذي تلقوه في السنوات المبكرة من حياتهم. لذلك وجدوا في السياسة طريقة فعالة لاشباع توقعات العاطفة والحب من الالاف بل ملايين المواطنين.

(د) الفئة الرابعة: المسالم السلبى:

وهذه تشمل كل من ايزنياور وكوليدج. وتتميز بأن الرئيس لا يستمتع بمهام منصبه ولذا لا يصبح نشطاً، كما أنه غير مولع بالرئاسة. فالنموذج هنا لا يبحث عن الانجاز كالأول، ويصدق ذلك علي حالة الرئيس الاسبق ايزنهاور، أحد الابطال الحرب العلمية الثانية، الذي لم يكن تواقا للانجاز ولا متعطشا للقوة ولا ميالا للتعاطف الجماهيري.

ثالثاً: العوامل السكانية (الديموجرافية) :

تتمثل تلك العوامل في ظاهرتين: زيادة السكان (أو ما يسمي الضغط الديموجرافي) وطبيعة التركيب السكاني، حيث تلعب الظاهرتان دورا ملموسا في قيام الثورات والحرب والفتن واشتداد التوترات والاضطرابات السياسية.

١ - الضغط الديموجرافى:

ما اقدم الفكرة التي تقول أن التوترات الاجتماعية في البلاد المزدحمة بالسكان عنيفة وأن المؤثرا والحروب فيها كثيرة، وعلي العكس نجد أن البلاد الاحري القليلة الازدحام بالسكان فالصراعات السياسية فيها أخف والحكام ابقي والسلام أرسخ.

أن نظريات الضغط الديموجرافي تستند إلي وقائع ظاهرة. ولقد تضاعف عدد سكان أوربا بين سنة ١٨١٨ وسنة ١٩١٤، فنشبت النزعات الكبري التي عرفها النصف الأول من القرن العشرين.

أن نظرية ضغط السكان هي نظرية الفقر والعوز، أنها نظرية اقتصادية لا ديموجرافية ومن هذه الزاوية عالج مالتوس المشكلة حين صاغ قانونه الشهير سنة ١٧٩٨ بأن السكا يتزايدون تزايداً طبيعياً بمعادلة هندسية علي حين أن المواد الغذائية تتزايد تزايداً طبيعياً بمعادلة حسابية.

ونظرية الضغط الديموجرافي تعبر عن وضع البلاد المختلفة التي يتسارع فيها تزايدا السكان تسارعا هائلا فنتفاقم الصراعات السياسية كثيرا. ويمكن القول أن هناك نوعين من التوازن الديموجرافي يتحققا تحققا طبيعيا بتأثير عوامل فسيولوجية واجتماعية معا: توازن في البلاد البدائية وتوازن في البلاد الصناعية المتطورة جداً. فأما توازن البلاد البدائية فهو من طبيعة التوزان الذي يلاحظ لدي أنواع حيوانية كثيرة. ويقوم علي كثرة المواليد وكثرة الوفيات معا. بيد أن التوازن البدائي في البلاد المختلفة قد انقطع ولم يتحقق فيها توازن البلاد الصناعية.

أن انتشار بعض القواعد الصحية الوقائية والطبية الاولية واستعمال العلاجات السهلة التي لا تكلف نفقات باهظة في مكافحة العلاجات السهلة التي لا تكلف نفقات باهظة في مكافحة الأمراض الوبائية (كأستعمال مادة د. د. ت علي نطاق واسع وعلي نحو مطرد) يخفضان وفيات الاطفال خفضا سريعا، وهي أهم شئ من ناحية السكان (حيث أن طول عمر الشيوخ إلي بعد السن التي يقدرون فيها علي الانجاب لا قيمة له في هذا الصدد) علي حين أن نسبة المواليد تحافظ علي الخصوبة. أولاً لأن نمط المعيشة والعادات الغذائية لا تتبدل كثيراً لأن الخصوبة الطبيعية لم تتغير، والثانية لأن العادات التقليدية والاخلاق العامة تتطور تطوراً بطيئاً جدا، وتظل تعارض تحديد النسل بالاكراه زمناً طويلاً، وهكذا يميل عدد السكان إلي الازدياد بسرعة عظيمة جداً، واختلال التوازن الديموجرافي هذا يشتد خطرهلأنه يحدث في الوقت الذي تقوي فيه الحاجة إلي انماء اقتصادي سريع، ويصبح من

الصعب جدا بحكم هذه الحاجة ابقاء الموارد الغذائية في مستواها المألوف، فلابد من انتزاع عدد من العاملين في انتاج الخبرات الاستهلاكية الشائعة ودفعهم إلي انشاء المصانع وشق الطرق وبناء السدود أي إلي المشاريع اللازمة لارساء البنية الاساسية في بلد حديث، فالمواد الغذائية تقل اثناء هذه المرحلة الانتقالية في حين أن عدد السكان يزداد ازدياد كبيراً جداً، هكذا تصبح البلاد المتخلفة في وضع انفجاري.

٢- تكوين عناصر السكان:

أن للعناصر التي تؤلف السكان من ناحية السن والجنس، وللمناطق الجغرافية التي يتوزع عليها هؤلاء اثراً في الصراعات السياسية: ففي البلاد المتطورة يكون عدد الشيوخ كبير بالقياس إلي البلاد المتخلفة حيث الشيوخ قليل. ومن الأمور المسلم بها عامة أن كبار السن أكثر تعلقا بالنظام القائم واقرب إلي روح المحافظة وأن الشباب اقرب إلي روح الثورة. علي أن ميل الشباب اقرب إلي روح الثورة. علي أن ميل الشباب إي التجديد يمكن أن ينزلق بسهولة إلي تجديدات زائفة تتصف بالعنف والتحدي وتقابل الظاهرة النفسية التي تلاحظ علي المراهقين حين يجتازون مرحلة حب التفرد والاصالة. وكثيراً ما تولد هذه الازمة لدي البورجوازية نزاعا بين الحاجة إلي التغير وبين التعلق العميق الغرزيزي بوضع اجتماعي ممتاز. وقد يؤدي هذا النزاع إلي الفاشية وإلي جميع الحركات التي تنتمي إلي هذاالطراز. ومهما يكن من أمر، فأن الأمة التي تكثر فيها العناصر الفتية أميل إلي الصورات والتغيرات العميقة والأمة التي يكثر بها الشيوخ تنفر من ذلك نفوراً عميقاً.

كما أن لاختلافات توزع السكان علي الجنسين احياناً اثر ملحوظ، فقد أدت ندرة النساء في بعض النظم إلي نشؤ بعض أنواع السلوك التي تبقي بعد ذلك زمناً طويلاً، أن ندوة النساء في الولايات المتحدة اثناء المرحلة الريادتية قد أدت إلي أعلاء شأنهن حتي لقد نشأ نوع من نظام الامومة تؤيده القوانين بعض التأييد، ولا يزال المجتمع الامريكي الراهن متشبعاً به. أن خطورة هذه الظاهرة أمر لا شك فيه فالقم الاعظم من الثروة الامريكية بين أيدي نساء لين نفوذ علي الصحافة والاذاعة والتليفزيون وغير ذلك. والناس يعرفون الدور الضخم الذي تقوم به النوادي النسائية في الحياة الاجتماعية والسياسية بأمريكا.

ويبدو أن غلبة النساء في عدد السكان يعزز نزعة المحافظة في المجتمعات الغربية المطتورة وذلك من خلال عمليات الاقتراع العام.

وبالاضافة إلي ما سبق فإن تفاوت توزع السكان يولد صراعات سياسية، فتخلخل السكان في بعض المناطق، وهو تخلخل حياتهم الاقتصادية صعبة، يولد بعض الحرمان ويمكن أن يعبر عن نفسه بالقلاقل وحركات العصيان كما يمكن أن يؤدي ازدحام بعض المناطق بالسكان إلي تفاقم الصراعات فيها. أن الهجرات الكبري إلي المدن في أوربا اثناء القرن التاسع عشر، قد ادت إلي تراكم جماعات من السكان تعيش حياة بائسة جماعات رديئة المسكن سيئة الطعام تخضع في العمل لشروط رهيبة. ولا شك أن هذا كان له أثر كبير في نشوء الحركات الثورية، وقيام مدن الصفيح حول المدن في البلاد المتخلفة (حالة بيروت) يحدث هذه النتائج نفسها. علي

أن كثافة السكان هي هنا عنصر من عناصر عدة متشابكة كانخفاض مستوي المعيشة، وأستغلال ارباب العمل والانتماد إلي الاحزاب والعقائد السياسية .

وفي جميع البلاد تقريباً يودي تفاوت توزيع السكان إي تفاوت في التمثيل السياسي. وفي القرن العشرين لاحظت البرجوازية أن الاشتراكيين والشيوعيين الذين يهددونها يعتمدون خاصة علي المدن وأن روح المحافظة التي تسيطر علي الريف يمكن أن يساعدها في الباقاء علي سلطتها. وهكذا احلت محل الارستقراطية في اقامة تفاوتات في التمثيل النيابي لمصلحة المناطق الريفية القليلة السكان دون أن يكون الفالحون هم المستفيدون من ذلك فكان الفلاحون في الحالتين «طبقة دعم» لطبقة أخري.

رابعاً: العوامل الجغرافية:

لا ينكر أحد أن السياسة مرتبطة بالجغرافيا، ولكن الباحثين لا يتفقون علي درجة هذا الارتباط، فالمحافظون يميلون إلي تضخيم هذا التأثير، بينما يميل المجددون إلي الاقلال منه، ويشمل في ذلك المناخ والموارد الطبيعية والموقع.

١- المناخ والموارد الطبيعية:

أجمع المؤلفون القدامي، من هيرودوت إلي ابن خلدون إلي مونتسيكيو، علي أن للمناخ تأثيراً مباشراً في سلوك الافراد: فنظرياتهم نفسيهة - جغرافية. نقرأ في كتاب روح القوانين أن الحرارة الشديدة تثير الاعصاب

فتضعف قوة الرجال وشجاعتهم أما المناخ البارد فيقوي الجسم والروح ويجعل البشر اقدر علي القيام بأعمال طويلة شاقة جريئة ونتيجة لذلك علينا أن لا نستغرب أن تكون رخاوة الشعوب التي تقطت مناطق حارة قد جعلتها مستعبدة في جميع الاحيان تقريباً، وأن تكون شجاعة الشعوب التي تقطن المناطق باردة قد ابقتها حرة.

والواقع أن تأثير المناخ تأثيراً اجتماعي أكثر مما هو تأثير نفسي: أن المناخ يؤثر في طراز المعيشة عامة، ويؤثر في النظم والعادات، أن الديمقراطية القديمة التي عرفها البحر الابيض المتوسط والتي كان مركزها الساحة (الفوروم) ترتبط بداهية بالحياة في الهواء الطلق، وكذلك «المجالس الافريقية».

ويؤثر المناخ تأثيره الاكبر عن طريق الموارد النباتية أو الحيوانية. فهي عنصر من عناصر الغني الطبيعي والفقر الطبيعي، شأنه شأن طبيعه التربة وشكل الأرض ووجود المناجم أو عدم وجودها. فالجغرافيا تلحق هنا بالاقتصاد ولقد كان الاقتصاد في المجتمعات القديمة رهنا بالاقتصاد. ولقد كان الاقتصاد في المجتمعات القديمة رهنا بالجغرافية، ثم اصبح هذا الارتباط يقل كلما تقدم التكنيك. والنظرية السياسية التي تقوم علي أساس الموارد الطبيعية ظلت نظرية سيكولوجية زمنا طويلا كنظرية الاقاليم، واصحابها يناقض بعضهم بعضا من هذه الناحية. فمنهم من يري الثراء مصدر قوة وسبيلا إلي الازدبهار الاجتماعي والسياسي تبعا لذلك، ومنهم من يري أنه يؤدي إلي رخاوة الطاقة وضعف الشجاعة، ويميل بالمجتمع إلي الركود والانحطاط

أما الكتاب القدامي فقد اتجهوا الاتجاه الأول. فنرس مونتسيكو، مثلا يذهب إلي خصوبة الأرض ووفرة الخبرات يؤديان إلي العبودية. علي حين أن فقر الموارد الطبعية يشحذ حرية السكان ويوقي نزعتهم إلي الستقلال (البدو عند ابن خلدون) ففي البلاد الخصبة لا يكون أهل القري، وهم الجزء الاكبر من السكان، غياري علي حريتهم، فهم مشغولون بأعمالهم الخاصة ممتلون بها، فالريف الذي يفيض بالخير يخشي النهب.

أما في البلاد الفقيرة فأن الحرية هي الخير الوحيد الذي يستحسن أن يدافع عنه أهله. أضف إلي ذلك أن جدب الأرض يجعل الناس جلدين قانعين قادرين علي القتال اذ لابد أن يحصلوا لانفسهم علي ما حرمتهم منه الطبعية بينما أن خصوبة بلد من البلاد تورث أهلها الاتكال والرخاوة وشيئاً من حب المحافظة علي الحياة.

هناك كذلك النظريات الحديثة التي تري أن نمو الديمقراطية ووفرة الارزاق متوازيان، فهذه النظريات تعارض تلك الاتجاهات معا معارضة مباشرة. أنها تري في الفقر عاملا يفاقم الصراعات السياسية ويشجع الحرية. ولكن التنافس الدولي يداخل الخصومات الداخلية، فيمكن أن يؤدي بعض أنواع الثراء إلي زيادة الصراعات بدلا من تقليلها. وللتنافس علي المواد الاولية أثر كبير في هذا الميدان، فهو يولد نزاعات بين الدول ويولد تشنجات داخلية ايضاً (حالة البترول مثلا).

٢ المكان والموقع

لا ينفصل المناخ ولا تنفصل الموارد الطبيعية عن عامل جغرافي آخر درسه المعاصرون خاصة إلا وهو المكان. هناك مثال محسوس يبين ما لهذا العامل من اثر هام ويوضح صلاته بالعاملين السابقين، وهذا المثال هو مثال مصر القديمة، أن وادي النيل الذي تعزله صحاري وهو اطار طبيعي وأرضيه غنية غني عظيما بفضل فيضانات النهر المنتظمة ويتطلب استعمال هذه الظاهرة الطبيعية نشؤ نظام لحجز المياه وصيانة القنوات والسواقي صيانة دائمة وهذا يتطلب تنظيما اجتماعيا متطوراً معقداً ومتمركزاً تمركزاً شديداً أننا نري ها هنا حاجة قاهرة إلي دولة منظمة تنظيماً قوياً ونري في الوقت نفسه جميع العناصر التي تتيح قيام هذه الدولة منذ القديم: الغني، سهولة المواصلات بواسطة النيل، فقدان الاماكن التي يمكن أن يعتصم بها العصاه.... ألخ، وفي وداي دجلة والفرات اتاح اجتماع المناخ والموارد الطبيعية والمواقع الجغرافية تلك الفرص نفسها لقيام الحضارة ولكن فقدان الفيضان المنتظم جعل المركزية هنا أقل منها في وادي النيل.

والواقع أنه لتوزيع السكان علي المكان شأن سياسي كبير اذ أن تكاثر السكان في المدن له أثره الواضح، لقد رأي ماركس في التعارض بين المدينة والقرية صراعا سياسياً أساسياً. والديمقراطية أنما نشأت في المدن في عهد المدن القديمة. كما أن نمو المدن في نهاية القرون الوسطي وبداية عصر النهضة قد سهل انتشار الافكار الجديدة. والعقيدة الاشتراكية أنما شاعت في المدن الصناعية الحديثة كما أن الثورات احداث مدنية في الدرجة الاولي.

وليس للمدن تأثير سياسي مباشر فحسب بالاتصالات الكثيرة بين الناس وبالتسهيلات التي يهيئها المدينة لنشاطهم السياسي مثل حق الاجتماع وحق التظاهر خاصة هما من الحقوق التي يمارسها أهل المدينة. بل أن للمدينة تأثيراً اساسياً غير مباشراً ايضاً من حيث أن المدن هي العامل الأساسي في الحضارة وفي التقدم المادي هي العامل الأساسي في الحضارة وفي التقدم المادي والفكري حتي لقد اثبتت اللغة هذه الواقعة اذا اشتقت المدينة والحضارة من الحضر. ولطريقة استعمال المكان الجغرافي في داخل المدن نتائج سياسية أيضاً، حتي قبل بشئ من المبالغة أن اختراع المصعد قد فاقم صراع الطبقات اذ زاد انفصال بعضها عن بعض ففي الماضي كانت الاستقراطية والبورجوازية تسكنان من المبني طوابقه السفلي التي تقع فوق الطابق الارضي كان الطابق الأول هو الطابق الارستقراطي، والطابق الثاني اقل منزلة، والثالث دون الثاني، وهكذا دواليك.

وكانت الطبقات الشعبية تسكن الطوابق العليا والطابق الارضي وبذلك كانت تقوم بين الطبقات عملات يوميه. أما بعد انتشار المسعد فقد ارتفعت قيمة الطوابق العليا فقوي الاتجاه إلي انشاء احياء شعبية منفصلة حتي أن بعض القوانين الخاصة بالمساكن الرخيصة التكاليف فقد مضت في هذا الاتجاه نفسه ولكن المهندسين المختصين في شئون تنظيم المدن يميلون الآن إلي انشاء احياء خليطة ذلك لدوافع سياسية في كثير من الاحيان هي الرغبة في اضعاف المطالب العمالية.

ولطرق المواصلات في السياسة تأثير واضح فالطرق التجارية وطرق الحج وطرق الغزو تنشئ جميعها صلات بين الناس فهي تنقل البضائع والجيوش والامراض والافكار. ويمتاز الموقع البحري بهذه الميزة نفسها فالبحر حماية وحاجز ولكنه في الوقت نفسه طريق مواصلات بل لقد كان البحر في القديم الطريقة الوحيدة لنقل الاشياء الضخمة الثقيلة مسافات طويلة هكذا نشأت امبراطوريات البحر: الامبراطورية اليونانية والامبراطورية الرومانية. وكثيراً ما لوحظ علي الصعيد السياسية أن هناك تعارضاً بين الشعوب القارية التي تتألف من مزارعين منطوين علي انفسهم بعض الانطواء وبين الشعوب البحرية التي تتألف من تجار وبحاره منفتحين للاتصالات بل يعيشون من الاتصالات. هذا هو التعارض بين اسبارطة الاوتوقراطية وبين اثينا الديمقراطية وكذلك بين أوربا الوسطي الاوتوقراطية وبين بريطانيا الديمقراطية.

وعلي هذا النحو اتخذت الجغرافية ذريعة لوضع نظرية خيالية تهدف إلي تبرير بعض المطامع مثل اسطورة الحدود الطبيعية التي استعملت كثيراً واسطورة المدي الحيوي ونظرية ماكندر عام ١٩١٩ عن قلب العالم.

خامساً : العوامل الاجتماعية والاقتصادية :

لعل العناصر الاجتماعية والاقتصادية أهم عوامل الصراعات السياسية فمنذ أقدم العصور حتي التاريخ المعاصر هذه تميزت جميع المجتمعات الانسانية بالعوز أو الندرة أي يكون الخبرات المتوافرة أقل من الحاجات التي تجب تلبيتها .كأن العوز يولد التفاوت، فبعض الطبقات أو

الفئات تستطيع أن تنال كل ما ترغب فيه بينما تعاني طبقات أخري أو فئات أخري حرمانا ما يقل أو يزداد. وهكذا وجد اناس يتمتعون بأمتيازات واناس يعانون اضطهادات وبين هؤلاء وهؤلاء يولد التفاوت وصراعا اساسيا هو القاعدة الاولي للكفاح السياسي. فالمضطهدون يكافحون في سبيل حياة افضل، واصحاب الامتيازات يكافحون من أجل الحفاظ علي امتيازاتهم واملاك السلطة يهيئ لصاحبه ميزة أساسية في هذا الكفاح، بل أن السلطة في هذا الكفاح رصيده الاساسي. ولعل أبرز القوي الكامنة وراء الصراعات السياسية هي: الفروق الطبيعية وتباين مستوي التقدم التكنولوجي.

١ - الطبقة الاجتماعية:

أن تاريخ كل مجتمع حتي عصرنا الراهن هو تاريخ صراع الطبقات هذه العبارة الشهيرة التي تفتح البيان الشيوعي الصادرة ١٨٤٨ لا تعبر عن فكرة جديدة كل الجده كما يتوهم البعض. فكثيرون قبل ماركس ذهبوا إلي أن الصراعات السياسية أنما يولد التفاوت بين الفئات الاجتماعية وهذه الفئات الاجتماعية المتفاوتة تشكل طبقات اجتماعية بالمعني الواسع لهذه الكلمة ولكن أصالة ماركس تكمن في أنه جعل من صراع الطبقات العامل الاساسي في النزعات السياسية وأنه خاصة قدم في الطبقات تعريفاً محكما محدوداً ولا ريب أن التعارض بين الذين ينعمون بالامتيازات ويستطيعون أن يرضوا رغباتهم أن يتمتعوا بالحياة تمتعاً كاملاص وبين المضطهدين الذين يقاسون حرمانا كبيراً، هو تعارض أساسي في كل مجتمع من المجتمعات فهؤلاء يحاولون أن يحلوا محل اولئك والئك يناضلون في سبيل الاحتفاظ بمكانهم.

وهذا الصراع سياسي بمقدار ما يتعلق بالسلطة وهو يتعلق بها دائماً لأن احراز السلطة وسيلة من انجح الوسائل للتمتع بالامتيازات والمحافظة عليها. والتصورات التي تقوم في اذهان الجماعة عن مستويات المعيشة لها من خطورة الشأن في تحديد الطبقات مثل ما لهذه المستويات المادية نفسها. أن الصورة التي تقوم في اذهان افراد مجتمع من المجتمعات عن مختلف طبقات السلم الاجتماعي وطريقة كل فرد في وضع نفسه علي درجة من درجات هذا السلم، أي شعوره بالانتماء إلي طبقة من الطبقات أو وعيه الطبقي، كل ذلك يلعب دوراً كبيراً في نشؤ الصراعات السياسية. كذلك يؤدي اختلاف مستويات المعيشة إلي فروق في طراز الحياة أي في السلوك والاخلاق والعادات العقلية وهي فروق تعزز الشعور الطبقي. ولكن طارز الحياة لا يتوقف علي مستوي المعيشة وحده، من ذلك مثلا أن البقال والاستاذ يمكن أن يتساوي دخلها ثم هما يعيشان حياتين من طارز مختلفين وكذلك المطرب الناجح وصاحب البنك وذلك أمر له أثره في السلوك السياسي وهو يولد صراعات من نوع مهني وهناك فرق أعمق من هذا كثيراً ما تولد صراعات ذلك هو الفرق بين الحضريين والقرويين. فالماركسيون يرون أن مستوي المعيشة بالانتماء وطراز الحياة كل هذه الأمور هي في تحديد الطبقات الاجتماعية عناصر ثانوية مشتقة، فهي نتيجة لعنصر اساسي هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج فهناك طبقتان تقف أحدهما أمام الاخري، الطبقة التي نلك أدوات الانتاج، والطبقة التي لا تلك لحياتها إلا قدرتها علي العملي، ومن ثم تنشأ فروق في مستويات المعيشة وطراز الحياة والشعور

بالانتماء وما إلي ذلك من أمور تولد هي نفسها صراعات سياسية، فالملكية الخاصة لوسائل الانتاج هي أساس جميع تلك الفروق لأنها هي التي تولد طبقتين لهما مصالح متعارضة وتصارع أحدهما الاخري.

ويتفق الغربيون والماركسيون علي الاعتراف بأن للتقدم التكنولوجي وتأثيراً أوليا علي المجتمع عامة، وفي الصراعات السياسية خاصة، لكنهم لا يتفقون علي آلية هذا التأثير ولا علي اتجاهه. فبعض الغربيين يرون أن التقدم التكنيكي ينشئ عالما لا يتناسب حاجات الانسان ورغباته وأن هذا يفاقم التوترات والنزاعات والصراعات فالحروب والثورات ودكتاتوريات القرن العشرين وانبعات المذابح والتعذيب وانتشار العنف كل ذلك هو ثمرة هذا التعارض الاساسي بين غرائز الانسان وبين العالم المصطنع الذي تسجنه فيه التكنولوجيا .هنا يلتقي أنا محافظون علي غرار كاتون ممن ينادون بالعودة إلي الأرض والحياة البسيطة والتقشف والحمية النباتية، مع أناس من الاخلاقيين وعلماء التحليل النفسي. علي أن هذا التشاؤم أزاء التقدم التكنيكي يظل نادراً في الغرب فالتفاؤل أوسع انتشارا بل أن تفاؤل الغربيين أقوي واقل تحفظا من تفاؤل الماركسيين.

ومهما يكن من أمر فالشرق والغرب متفقان علي الاعتقاد بأن التقدم التكنيكي سيؤدي يوماص إلي مجتمع خال من النزعات، مجتمع متكامل كل التكامل: أن تشابها عميقاً يقرب من هذه الناحية بين "المرحلة العليا للشيوعية" التي هي جنة المستقبل عند الماركسين وبين "مجتمع الوفرة" الذي هو جنة المستقبل عند الغربيبن. أما حالة العوز فتولد التقارب بوجه عام.

فنري قلة قليلة تعيش في بحبوحه من العيش ونري السواد الأعظم في حرمانات كبيرة، كما أن التقدم التكنولوجي لا يزيل الصراعات وأنما هو يقلل الاحساس بها حيث يعمل علي انقاض الصراعات السياسية بوجه عام ذلك أمر لا جدال فيه. ونجد المقارنة بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية مصدقة لذلك علي وجه الاجمال، ففي المجتمعات المتقدمة تمحي المشاعر الثورية وتختفي ارادة تدمير النظام القائم تدميراً كاملا وتنمو التعارضات في اطار هذا النظام القائم لا ضده، أما المجتمعات النامية فأنها في حالة انفجارية تولد فيها الصراعات المتوترة انواعا من العنف. ولكن سرعة النمو لا تقل شأناً عن مستوي النمو فالتطور السريع يزيد التوترات والتطور البطئ ينقصها.

ولعل التفريق بين المجتمعات المستقرة والمجتمعات التي هي في حالة تطور متسارع أن لا يقل خطورة عن التفريق بين المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات الزراعية النامية. ففي المجتمعات المستفرة الساكنة يكون النظام القائم مقبولاً علي وجه العموم مهما يكن ظالما فالناس يعدونه طبيعياً حيث أن الطبيعي من وجه النظر السوسيولوجية هو ما يوجد منذ زمن طويل بحيث أن الاجيال الحالية والاجيال التي سبقتها لم تر شيئاً غيره. ففي المجتمعات تفاوت كبير بين الناس أن الصراعات تبقي ولكنها تغفو. وعلي العكس من ذلك يؤدي النمو المتسارع إلي عدم الاستقرار (حالة ايران والثورة الايرانية الاسلامية ضد الشاه). أن التغيرات المفاجئة التي تصيب البني الاجتماعي تخلع عن النظام القائم صفة أنه طبيعي فالتبدلات

التي يحملها اليه التطور تبين أن من الممكن تغييره. بل تبين أنه يتغير فعلا فإذا بالتفاوتات والمظالم التي كان الناس يتحملونها لأنهم كانوا يظنونها أمراً لا مناص منه، اذا بهذه التفاوتات والمظالم تصبح غير مقبولة فتزداد من ذلك الصراعات بين الاكثرية البائسة والاقلية التي تتمتع بالامتيازات. ثم أن التطور المتسارع يميل إلي قلب الاطر التقليدية وبذلك يصبح كثير من الناس مقتلعين من جذورهم حائرين يشعرون بأنهم غرباء عن مجتمعهم وأنهم ضائعون وانقطاع هذه الصلات التقليدية يجعل الاحساس بالبؤس والظلم اقوي ويجعل المرء أكثر استعداد للتمرد.

ثم أن التقدم التكنولوجي لا يتم بغير مصاعب ومفاجآت وتناقضات. ويجب أن نشير بهذا الصدد إلي صعوبات المرحلة الاولي من النمو التي تجتازها الان أكثر شعوب العالم الثالث التي تخرج من خدر طويل ومن ركود يرجع عهده إلي آلاف السنين، وتنتقل إلي مرحلة تطور سريع فعلي الصعيد المادي نري جهود التنمية التي تبذلها دول هذه الشعوب تلزمها بعض تضحيات جديدة علي السكان اثناء المرحلة الانتقالية التي يتم فيها بناء أسس المجتمع الحديث فإذا بالندرة تتفاقم بدلا من أن تقل اثناء فترة هذا التجميع الاولي لرأي المال وفي الوقت نفسه تكون نسبة الوفيات في انخفاض دون أن تقل نسبة المواليد فيولد ذلك ضغطاً ديموجرافياً هائلاً، فيما يزيد عدد الافواه التي يجب أطعامها، كذا يزداد بؤس السكان قليلا في اللحظة التي أخذوا يدركون فيها بؤسهم ويدركون أن في الامكان الخلاص منه. وطبيعي والحالة هذه أن تتفاقم الصراعات السياسية تفاقماً كبيراً.

كذلك كانت الحال في الأمم الاوربية اثناء القرن التاسع عشر الذي لاحظ فيه كارل ماركس نمو صراغ الطبقات.

وفي الوقت نفسه يؤدي الاتصال بالتكنولوجيا الحديثة إلي زعزعة الحضارات القديمة علي حين فجأة. فالمجتمعات التي تقوم علي نظام للعلاقات الانسانية المتوازنة نشأ وأستقر خلال احقاب حين تدخل اليها الحضارة التكنولوجية. أن افراد هذه المجتمعات يصبحون أناساً (متمردين) حقا يصبحون أناسا أقتلعت جذورهم من ارضها، أناساً بؤساء مطرودين من جماعة قديمة لا يقبلونها ومن جماعة جديدة، لا يرقي اليها مستوي حياتهم وثقافتهم ومن الجائز اذن أن تطول المرحلة الوسيطة كثيراً وفي اثناء هذه المدة تكون التوترات بين الاكثرية (المشردة) والصفوة التي تتمتع بمستوي عال جداً تكون هذه التوترات حادة، كل الحدة بطبيعة الحال ومن ثم ينشأ الميل إلي نظم استبدادية بل دكتاتورية ومن ثم ينشأء الحقد ايضاً علي البلاد المتقدمة.

سادساً: العوامل الثقافية:

علي عكس ما يؤكد الماركسيون فأن المؤسسات الثقافات والعقائد ونظم القيم ليست مجرد حوادث ملحقة بأوضاع اجتماعية اقتصادية وهي تقتصر علي اعطاء الكفاح السياسي صورته واطاره وانما هي تساهم في توليد النزعات، وفي تصعيدها.

هناك عوامل ثقافية عديدة في الصراعات السياسية بل نستطيع أن نقول علي وجه من الوجوه أن جميع العوامل الاخري التيب سبقت دراستها

هي عوامل ثقافية. فالاعتقادات الخاصة بالاستعدادات الفردية وتنازع البقاء والوضع الجغرافي والطبقات والفروق والضغط الديموغرافي لا تقل أهمية عن العناصر المادية التي أصبحت هي نفسها (ثقافة) فالبيئة الجغرافية أنما يكفيها الانسان إلا في بعض الصحاري أو بعض الغابات الابكار، والعروق تاريخية أكثر مما هي بيولوجية، وللديانات والاعتقادات تأثير في تزايد السكان، والسيكولوجيا هي دائماً سيكولوجياً بشر متعلمين ببشر آخر في مجتمع ذي زمان ومكان. أن الشخصية متوقفة علي الحق الذي يسنده الآخرون إلي الذات وعلي الدور الذي تمثله الذات ازاء الآخرين، والحق والدور هما نقاط ارتباط الفرد بثقافة والشعور الطبقي والاعتقادات المتصلة بصراع الطبقات تزيد هذا الصراع أو تنقصه. فالتقدم التكنيكي والثقافة والطبقات مترابطة ترابطا وثيقاً، ولذا نجدها تتمثل في المؤسسات والايديولوجيات والحضارات.

١- المؤسسات:

تقدم نظم الاحزاب مثالاً جيداً علي استقلال المؤسسات وتأثيرها في الصراعات السياسية فنجد في الديمقراطيات الغربية نوعين من الاحزاب فأما نظام الحزبين (بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكية وأما تظلم تعدد الاحزاب (القارة الاوربية)

أن كل حزب في نظام تعدد الاحزاب لا يستطيع أن يزيد عدد ممثليه إلا علي حساب جيرانه الاقربين فتراه يحاول أن يبرز الفروق التفصيلية التي تميزه عن أقرب خصومه إليه بدلا من أن يبرز ما بينه وبينهم من تشابهات

عميقة، هكذا تقوي الصراعات – الصراعات الثانوية علي الاقل – بين اتجاهات متقاربة. أما الصراعات الاساسية فلا تقوي ولكنها تضعف ايضاً لضرورة الاعتدال كما في نظام الحزبين وأنما هي تتخفي. وهذا ما يضفي علي الحياة السياسية شيئاً من طابع الاصطناع وتجئ التحالفات بين الاحزاب وهي ضرورية في نظام تعدد الاحزاب فتحدث في الحياة السياسية مزيداً من الاضطرابات لأن احزاب الوسط تتحالف تارة مع اليمين وتاره مع اليسار علي أسلوب "الخفاش".

والواقع أن نظام الحزبين ونظام تعدد الاحزاب هما نتيجة عوامل اجتماعية أو اقتصادية إلي حد كبير فالاحزاب تمثل طبقات أو فئات اجتماعية متنازعة.

٢ – الايديولوجيات وسلم القيم:

يري الماركسيون أي الايديولوجيات التي هي مذاهب التفكير للآراء والاعتقادات ليست إلا من توليد الطبقات الاجتماعية فقد وسع ماركس هذا التعريف بعد ذلك وجعل البني الفوقية الايديولوجية تتمثل آيضاً جميع الاعمال الثقافية مثل الحق والاخلاق واللغة وسائرها نتيجة العقل والشعور ولكنه لم يبدل الفكرة الاساسية وهي أن الايديولوجية تعبر عن البني الطبقية وتميل إلي تغطيتها تمويها، علي أن النظرية الماركسية قد غالت في ربط الايديولوجيات بالطبقات الاجتماعية، حتي في ذلك العصر وما من شك في أن الايديولوجيات السياسية تصور الاوضاع الطبقية ولكن عناصر أخري كثيرة غير الطبقات تثير في نشؤ الايديولوجيات فبعض الايديولوجيات التي

تتناول المركزية والبيروقراطية مثلا تعبر عن نزاعات بين الرؤساء والجمهور بين الحاكمين والمحكومين في داخل طبقة واحدة والايديولوجيات القومية تعبر احياناً عن حاجات مشتركة بين جميع طبقات البلد الذي تسلط عليه بلد آخر. والايديولوجيات التي تدعو إلي اللامركزية تقابل في كثير من الاحيان تطلعات الريف إلي التحرر من وصاية العاصمة وتلعب الايديولوجيات دروين رئيسين في تطور الصراعات السياسية فهي تنمي أولاً، الوعي السياسي، و ثانياً، تحدد نظم القيم معاني الخير والشر والعدل والظلم ليست مستمدة من التجربة نفسها بل من ايمان ارادي فهي اذن ايدلوجية بطبيعتها بل أن الصراعات السياسية تزداد قوة حين تنتقل من مستوي الفائدة والضرر، ومن مستوي اللذة والالم إلي مستوي العدل والظلم وإلي مستوي الخير والشر، وتصبح بذلك جازمة قاطعة. هكذا تميل الايديولوجيات إلي تقوية النزعات.

وقد تخفف الايدولوجيات هذه النزعات أيضاً. فلئن كانت كل طبقة وكل فئة اجتماعية تصنع لنفسها ايديولوجياتها الخاصة في الكفاح السياسي، فأن السلطة تصنع لنفسها ايديولوجيتها الخاصة أيضاً، محاولة تخفيف النزاعات وتحقيق التكامل، هكذا نجد فكرة المشروعية، وهي هامة جداً في تقليل الصراعات، لا تستند إلا علي مجموعة من الأفكار الايديولوجيه.

٣- الحضارات:

يطلق علماء الاجتماع أسم الحضارة أو الثقافة علي جملة أنواع التكنيك والمؤسسات والسلوك وطرز المعيشة والعادات والتصورات المشتركة

والاعتقادات والقيم التي تميز مجتمعنا معيناً. أي أن معني الحضارة يقوم اذن علي فكرتين هعما، التاريخ والزمة.

صحيح أن جميع الشعب تتبع خطأ تاريخياً واحداً، ومع ذلك فزن فردية التطور التايرخي الذي تم لشعب من الشعوب أو لمجموعة من الشعوب هو الذي يصنع الأمم والمدنيات، إلا أن التطور الاجتماعي يتخذ في كل بلد وجها خاصا، وهذه الفردية تؤثر نفسيا في تنمية التطور. مثال ذلك الانتقال من الاقتصادي الاقطاعي المغلق إلي نظام اقتصادي أكثر بلاد أوربا. لكن الاوضاع جعلته يولد في فرنسا نظاماً ملكياً مطلقاً مركزياً، وجعلته يولد في شمال ايطاليا وفي المانيا وفي البلاد المنخفضة نظم امارات أو جمهوريات مدن، وجعلته يولد في بريطانيا العظمي نمو حقوق البرلمان(١٠).

وللإمة نوعان من التأثير في الصراعات السياسية، فهي تؤثر كنظام قيم، وهي تؤثرا كأطار حضاري فأما من حيث هي نظام قيم، فهي تميل في آن واحد إلي تضيق الرصاعات بإيجاد اتفاق قومي (وظيفة تكامل) وإلي التعبير عنها بزخفاء مصالح حزبية كثيراً ما تستعمل اليوم في اخفاء الصراعات الطبقية.

والايديولوجية القومية لا يتغير معناها فحسب، بل تضاءلت أهميتها أيضاً، أن فكرة الأمة لا تلعب اليوم دوراً أساسياً في الرصاعات السياسية، إلا حين تكون الأمة مهددة في وجودها نفسه - ذلك ما يحدث عند وقوع حرب أو عند خطر وقوع حرب وذلك ما يحدث أيضاً في البلاد التي تنال استقاللها القومي أو التي نالت استقلالها القومي حديثاً، ففي هذه الحالة

تسترد الدعوة القومية معناها الثوري. وفي مثل هذه الظروف الاستثنائية يميل الاجماع القومي إلي وقف الصراعات الداخلية، وخلق صراع مع الزمم الاخري.

ومعروف أن هذه الآلية تستعمل في النزاعات السياسية الداخلية فالتلويح يخطر العدو صادقاً أو ملفقاً وسيلة من وسائل التمويه الكلاسيكية. ومهما يكن من أمر فأن الأمة تظل تؤثر في الصراعات السياسية من حيث هي اطار حضاري.

هوامش الفصل الخامس

(١) أعتمدنا فى هذا الجزء من الدراسة على التحليل القيم لموريس ديفرجيه ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠ - ١٤٦ ، حيث أخذ معظم الباحثين العرب بتحليلات ديفرجيه فى مؤلفاتهم فى النظم السياسية أو العلوم السياسية .

(٢) هذا التحليل أورده الدكتور / السيد عليوة فى كتابه أصول علم السياسة ، م . س . ذ ص ص١٨٥ - ٢٢٠ ، نقلاً عن المرجع السابق .

(٣) لفظة " طبقة " أو " طبقات " هى اللفظة المسيطرة على تحليل موريس ديفرجيه فى عرضه ، النظم السياسية ، م . س . ذ ، وذلك على طول الكتاب .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) راجع فى تفصيل ذلك ، دكتور/ محمد نصر مهنا ، الثورات السلوكية واليسار الجديد فى غرب أوربا والولايات المتحدة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص ص ٨٧ - ٩٨ .

(٦) موريس ديفرجيه ، م . س . ذ .

(٧) دكتور/ السيد عليوة ، أصول علم السياسة ، م . س . ذ ، ص ١٨٦ .

(٨) راجع فى تفصيل ذلك ، دكتور/ محمد نصر مهنا (وأخرون) ، علم السياسة بين التنظير والمعاصرة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٧ ، ص ص ١٠٤ - ١٢٣ .

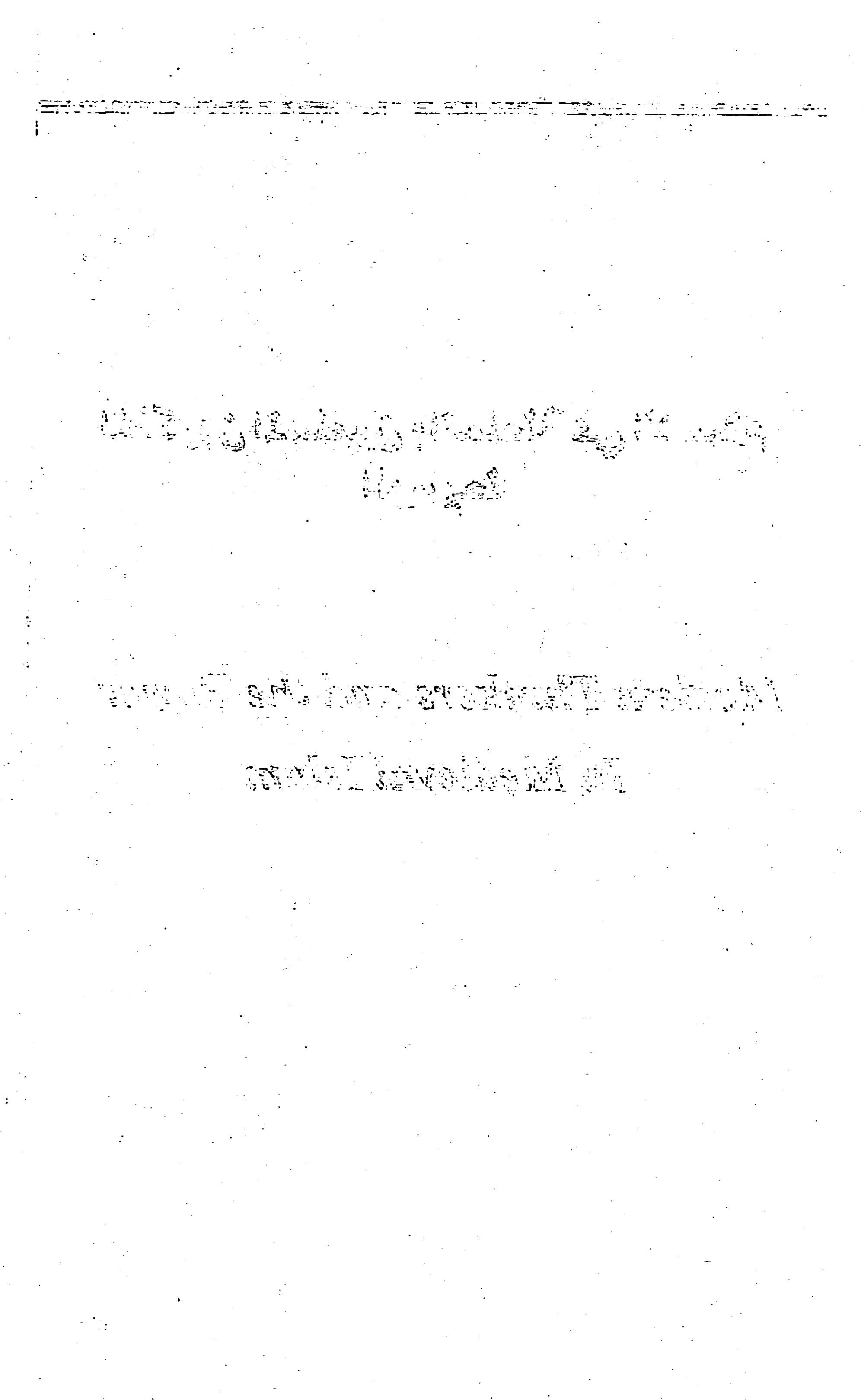
(٩) دكتور/ السيد عليوة ، م . س . ذ ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(١٠) المرجع نفسه ، ص ٢٢٢ نقلاً عن ، موريس ديفرجيه ، م . س . ذ .

ملحق الكتاب

المفكرون المسلمون والسلطة في الاسلام الوسيط

Moslem Thinkers and the Power In Medieval Islam



Moslem Thinkers and the Power In Medieval Islam

Introduction :

The Profphet Mohammed founded a world-state as well as a faith; as Islam spread from its first centres, Muslim political thinkers had to apply the divinely revealed law the prophet and new circumstances, they had to relate new realities of powe and authority to the ideal constitution which he laid down and which his immediate successors had elaborated.

Political thought in medieval Islam, offers a classic example of the power of Islam to develp a system and a theory of its own and to relate to them systems, theories and ideas which are brought to Muslims from without. Political thought at first centers round the caliphate and is, in fact, a theory of the caliphate, its origin and purpose. Naturally this theory of the Khilafe, develped by the jurists, and in relation to it

we describe and evaluate theories of Muslim writers on history, does not concern us directly but only in so far as the writers of the so-called "Mirrors for Princes" offer advice to rule on the basis of a political theory.

Mohammed, and his message :

Before Mohammed (Back Ground) :

Before Mohammed presched Islam-submission to the will of Allah "-the Arabs were organized in tribes, which were divided into clans or families. The desert with its cases does not permit a social and political organization larger than the family, the clan or at most the tribe. To achieve a larger and higher unity, a force is needed which is capable of binding together men of differing customs and traditions. The massage of the prophet, gathered in the Qur'an, provided this cohesion and, with the more material inducements of booty and holded property as the result of the holly war (jihad) on behalf of Allah, succeeded in winning the allegiance to Islam of independent, proud, born wariors. Muhammed's success was such that under his successors the community of believers was extended far beyond the Arabian peninsula and finally consolidated in the vast Islamic empire in Asia, Africa Spain and Sicily .

How was it that the message claimed by the messenger of Allah to be God's final revelation to mankind proved acceptable not only to pagans, but also to christians, Jews and Zoroastrians-all three

possessors of a book of revelation, Ahl Al-Kitab- and the Budd hists? How could Islamic civilization bind together so many divergent ethnic groups, some of which were so superior in their way of life to their conquerors? in Judaism, thinkers before Maimonides distinguished in the Torah of Moises between precepts of reason and precepts of revelation . Through experience human reason would eventually have arrived at certain precepts since society cannot exist without prohibitation of murder, therft and adultery.

Mohammed in Medina and the Islamci Empire

In a very real sense, the constitution of Mohammead in Medina is the model for the constitution of the Islamic empire, since it already contains two important elements, jihad and dhimma, though both concepts have undergone transformation and expansion Jihad came to comprise all non-Muslims with the exception of the ahl-al-kitab who were protected, Mihimmis, Originally Jihad was confined to a declared enemy, and dhimma, in the combination dhim-mat-Allah meant mutual protection of all members of the umma of Medina. The core of this umma was, of course, formed by the "believers". As Wellhausen puts it: "faith is the link, the fathful are the standard-bearers of unity" and "political unity aimed at becoming a unity of faith". "That means that Muhammed's original mission as apurely religious call inevitably attained its consummation in a

political organization, which naturally tended to consolidate itself by excluding all non-Muslims. Hence Muhammad's war against the Jews who refused to give up their faith, the free practice of which was orginally guaranteed them, and the reduction of the status of Jews, Christains and Zoroastrians to that of dhimis, of protected, second-class citizens of the Islamic state. As that stage they were no longer entitled or obliged to take part in jihad and share in its spoils. Their contribution to treasury of the ummal al-Islam of Medina as equals was by payment of a poll-tax (jizya), demanded of inferior citizens by law. This change expresses perhaps most strikingly the unity of the policitcal and the religious as the characteristic and peculiar feature of Islam and of the Islamic state, symbolized in the institution of the caliphate as the essence as well as the outward from of the umma. The office is more important than its holder, therefore the institution survived the extinction of the Abbasid caliphate. But since it is described in concrete terms of the functions of its representative we turn now to their definition and exposition .

Muslim Thinkers, Towards A political theory :

A theory of government was evolved under pressure of rival claims to power. The treatises of the Abbasid period must thus be read in the light of this constitutional struggle; they reflect the existing political situation in the Islamic empire notwithstanding their theoretical

superstructure in defence of the valid teaching of Qur'an, Sunna and Hadith. This is true of the Hanafi abu Yusuf Ya'qub's (731-98) introduction to his kitab al-kharaj which he wrote at the behest of the caliph Harun al-rahid, and also of two later authors contemporary with each other:. the Shafi'ig Al-Mawardi (991-1031) and abu Mansur abd al-Qahir b. Tahir al-Baghdadi (d. 1037); also of their fellow-shafi is Al-Ghazali (d. III) and Badr al-Din Ib Jama'a (1241-1333); and of the Hanbali Ib Taymiya (d. 1328). The ideal Muslim state as imama was as strongly upheld by the only Muslim thinker who develped an independent political theory, Ibn Khaldun (1332-1406), when he contrasted it with the mulk as a manmade, exclusively thisworldly, temporal state. Leaning on his predecessors, he nevertheless formulated the difference in origin, development and purpose of the respective states within a philosophy of histroy built around the power-state and power-politics. He did this in amanner both concise and as far as the power-state is concerned - novel, reaching beyond his own age and Muslim civilization. He approached jpast and contemporary history as an empiricist and was interested in the law governing history and politics, unlike the Muslim jurists, especially Al-Mawardi, on whose exposition of the khilafa he drow extensively.

Muslim Thinkers :

1. Al-Mawardi

We begin with Al-Mawardi's Ordiances of Government (altahkam al-sultaniya)

Al-Mawardi's treatise was intended as the theoretical basis for the delimitation of the spheres of authority between the caliph, in charge of religious affairs, and the amir, in effective control of civil administration on the basis of a negotiated agreement.

Al-Mawardi - as we mentioned earlier in arabic - insists on the necessity of the imamate and, by way of preamble, states with the authority of the Qur'an: "the imamate is established to replace prophecy in the defence of the faith and the administration of the world.

Al-Mawardi, insists on the election of the caliph by qualified electors. This is directed against the shi'a which practised the method of designation. It ignores Umayyad and Abbasid practice as well. The elector must possess 'adala and be conversant with the conditions laid down as necessary for the caliph. (Al-Ahkam Al-Sultaniyya pp, 6-7).

Al-Mawardi's claim that such an act of designation is in the public interest simply superimposes on the caliph's regard for dynastic power and influence the general welfare of the umma.

Finally, Al-Mawardi reviews the conditions for the effective maintenance of the office of imam and discusses what constitutes a

valid ground forr its feature. This is physical or mental unfitness, and here he takes the opportunity to stress once more that the caliph must be able to interp0ret the faith correctly and that he must have freedom of movement and tbe unencumbered by restraint or violence. There can be little doubt that the contemporary situation is largely responsible for this detailed and precise exposition.

2- Al-Chazali

Al-Ghazli treats 'ilm in the same way. Al-Ghazali finds an ingenious and spirited defence for the caliph who lacks the power of ijtihadm the prime constituent element of 'ilm which, he avers, does not mean theological authority. There was no command of the lawgiver to this effect, nor is this quality required in the public interest (mas'aha). In mattes of effective power the caliph leans on the strongest, the seljuqs; in matters of statecraft on the wisdom of his vizier.

Al-Ghazali would rather have taqlid (reliance on (previous) authority) than have the state upset and disturbed by the deposition of a caliph who is incapable of ijtihad and the appointment of acandidate who would fulfil this requirement.

Al-Ghazali. With great courage, he introduces a new way of designating a new caliph by recognizing in law an existing practice, the designation by the sultan who is in effective power and is the actual ruler. With complete frankness, he draws the logical conclusion

from the existence of a weak, powerless caliph and a strong sultan in effective control of governemnt and administration. It is clear from a remark at the end of the second of the three parts into which he divides his discourse on the imama in the K. al-mustazhiri that he was fully aware of the complete absence of the conditions necessary for a fully functioning caliph and that the imama in his day was really a sham. This is acknowledged in his Ihya, when the says that the Abbasid caliph is the lawful occupant of the office of imam by contract and as such bears the responsibility which goes with it. But the function of governemnt is carried out by sultans who owe him allegiance. government is in the hand of those who are backed by military force. The caliph is, in his definition, he to whom the wielder of force gives his allegiance. As long as the authority of the caliph is thus recognized, government is lawful. The alternative, if such a government built on brute military force were declared illegal, would be chaos and lawlessness. Public welfare and its institutions like the judiciary, finance (with responsibility for collection of the taxes imposed by the Shari'a) and police would be utterly disregarded. There can be no quostion even of deposing a tyrannous sultan. For it would be extremely difficult to unseat him while he has the army behind him; disorder and confusion would be the only result. Order and the welfare of the state must be safeguarded. Al-Ghazali simply repeats here what he had already said of the inadvisability of deposing a caliph lacking the qualification of ijtihad, transferring it to the sultan

who must consequently be left in authority and rendered obedience. A-Ghazali does not actually quote Qur'an in support of his contention, but contents himself with applying early Hadiths, claiming oobdedience to the caliph, to the temporal rulers who have usurped power and are in effective control of the government. His definition of the sultan is equally revealing. The sultan is the man in control of affairs who owns allegiance to the imam and grants him his prerogatives, that is, he mentions the caliph's name in the address (khutba) during the public Friday prayer and mints, coins bearing the name of the reigning caliph (sikka). His orders and judgements are valid wherever he holds away.

3. Ibn Jama'a

Another Shafi'i, Badr al-Din Ibn Jama;'a (1241-1333) takes a further develops, in his treatise devoted to constitutional theory and administrative law, the views previously expressed by Al-Ghazali. it is based on Qur'an, Sunna, the examples (athar) of the companions of the Prophet, and the utterances (aqwal) of the ulama of the lands (of Islam). Of its seventeen chapters the first five concern us in particular; they deal with the necessity of the imama, the conditions and duties of the imam, and the regulations governing his office and those of his principal ministers. It in here that a further source for his exposition is discernible, his personal experience as qadi, coupled with a clear insight into the mechanism of the political life ofhis time.

Ibn Jama'a writing a treatise on constitutional law, naturally mentions election as one method of installing a caliph. But following Al-Ghazali he declares force to be a lawful second method. Like Al-Ghazali he stipulates ten qualifications in the candidate fro the imama compared with Al-Mawardi's seven. The three additional qualifications are that the candidate must be a male, a Muslim and Free.

By letting the "king-maker" make himself "king", Ib Jama'a has thus come to the end of the road on which Al-Ghazali had already far advanced.

It is noteworthy that Ibn Jama'a stresses the religious and legal side of the imam's office and duties. He insists on the recognition of his exalted rank and demands reverence and respect for him, no doubt as a counter to the caliph's loss of effective political power.

The overruling consideration is the welfare of the Muslim nation and the good order of religion. Of the ten duties of the imam towards his subjects special mention must be made of his responsibility for the preservation of religion as expressed in its principles and articles of faith. He must guard Islam against heresy and defend it against attack, in close co-operation with the 'ulama. He must observe the ritual of Islam and see that prayer, fast and pilgrimage are generally performed. He must concern himself with the religious law (shar) and its application and administration by expert, trustworthy and loyal

'ulama. At least once a year he must engage in holy war (jihad). He must apply the law impartially to all Muslims, high and low, rich and poor.

4- IBN TAYMIYA

If Ibn Jama'a felt the need to condone and legalize usurpation of the supreme excutive authority of the Sari'a, he hoped to accommodate the military power of the sultan under the law and thereby vindicate its authority. His contemporary Ibn Taymiya tried to escape from the vicious circle in which Ibn Jama'a and his predecessors were caught, by concentrating on the Sharia and its application to the life of the community with the religious fervour and reforming zeal characteristic of Hanbalism at that time. In attitude, approach and treatment he stands in marker contrast to the other jurists. The title of his treatise must be understood as his programme : Siyasa shar'iya, administration according to and by means of the Shari'a; it implies that he is concerned in the first place with the rule of the divinely revealed law. The Shari'a is the supreme authority, the exclusive and complete guide of the umma of Islam, of the ahl al-sunna wa-l-jama'a. While acknowledging the necessity of "political" authority he recognizes the de facto power of the ruler of the day and the necessity of obedience to authority in the interests of the Shari'a and for the benefit of the community. He ignores the problem of the khilafa altogether, denies its necessity (though for other reasons than the Kharijites) and is very critical of tis theoretical

foundation. He does not insist on the ideal qualifications of the imam, in fact he never discusses them. He dispenses with the election and even the designation of the caliph: God designaates the sovereign through the infallible voice of the community, the i jma? It is clear from this attitude that the centre of gravity has shifted from the khilafa and the khalifa to the community, whose life must be regulated by the divine law.

It cannot be ruled out that, in common with the jurists whom we have already considered, Ibn Taymiya was interested in strengthening the influence and power of the 'ulama. He says not only that the two classes in authority are the omirs and the ulama, but maintains also that the "doctors of the law" becmae the heirs and guardians of the Prophet's legacy after the Golden Age of Islam under the four "right-guided" first caliphs. No doubt he would have liked them to be the effective leaders of the umma, whose life ought to be ruled by the Shari'a. If they were to exercise authority, they would certainly be in a position to carry out those reforms in public and private life which Ib Taymiya advocated and considered necessary in the interest of a pure Islam and of the good order and welfare of those who practised it.

Conclusion :

This is an outhline of the principal contents of the theories of some leading theologians and Jurists in the muslim state of the middle ages based on the divinely revealed law.

The decline of the Abbasid capliphate and the struggle between the Caliph and the Sultan (or amir) for effective exercise of authority and power needs further consideration.

Hence the preocupation of the Jurists with the Imama, its origin, scope, and responsibilities, and with problems of election designation and investiture, conditioned by the struggle between the Iman and effective ruler. They had to keep faith with the ideal Umma headed by an Imam with sole supreme authority, and to preserve the inheritance of Muhammad and his Umat Al-Islam. How they discharged their responsibility we have seen in the present study.

References

- E. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, An Introductory outline, Cambridge University Press, 1992 .
- L. Binder, Al-Ghazali, "theory of Islamic Government, in the Muslim World, Vol., XLV, 3 July, 1955.
- Al-Mawardi, Theory of the Khilafah, in Islamic Culture, Vol., XI, 1937 .
- Ibn Khaldun, A North Muslim Thinker of the 14th Century, in Bulletin of the John Rayland Library, vol. XXIV., 2, 1940 .
- Wellhausen, J. The Arab Kingdom & Its Fall, Trans. Khayats, Beirut, 1963, pp. 7, 10, 11, 15-16, 29,

- Abu Yusif, Kitab Al-Khrraj, Cairo, 1397A H, 3-18.

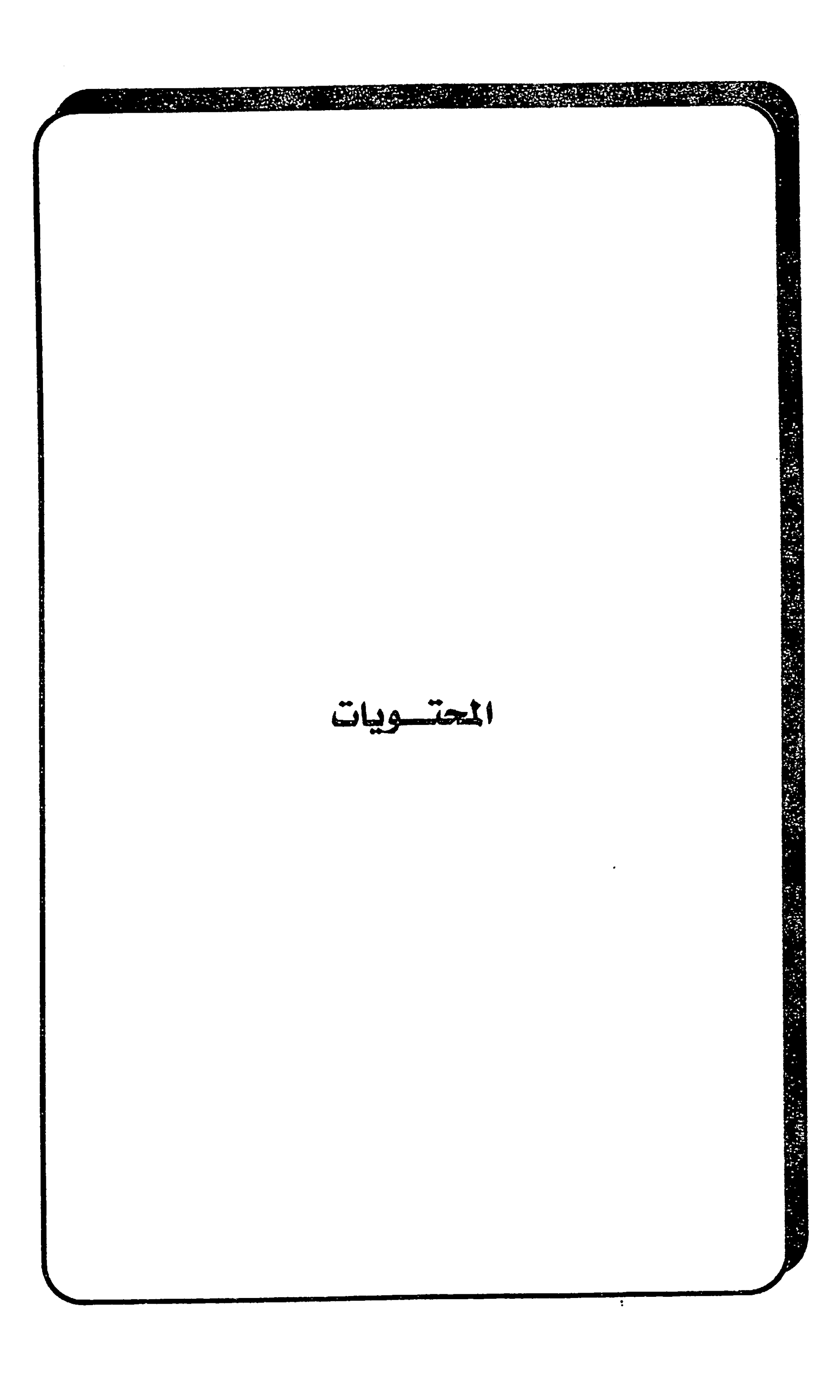
- Al-Mawardi, Al-Ahkam Al-Sultaniyya, Cairo, 1966.

- Ibid, P, 5.

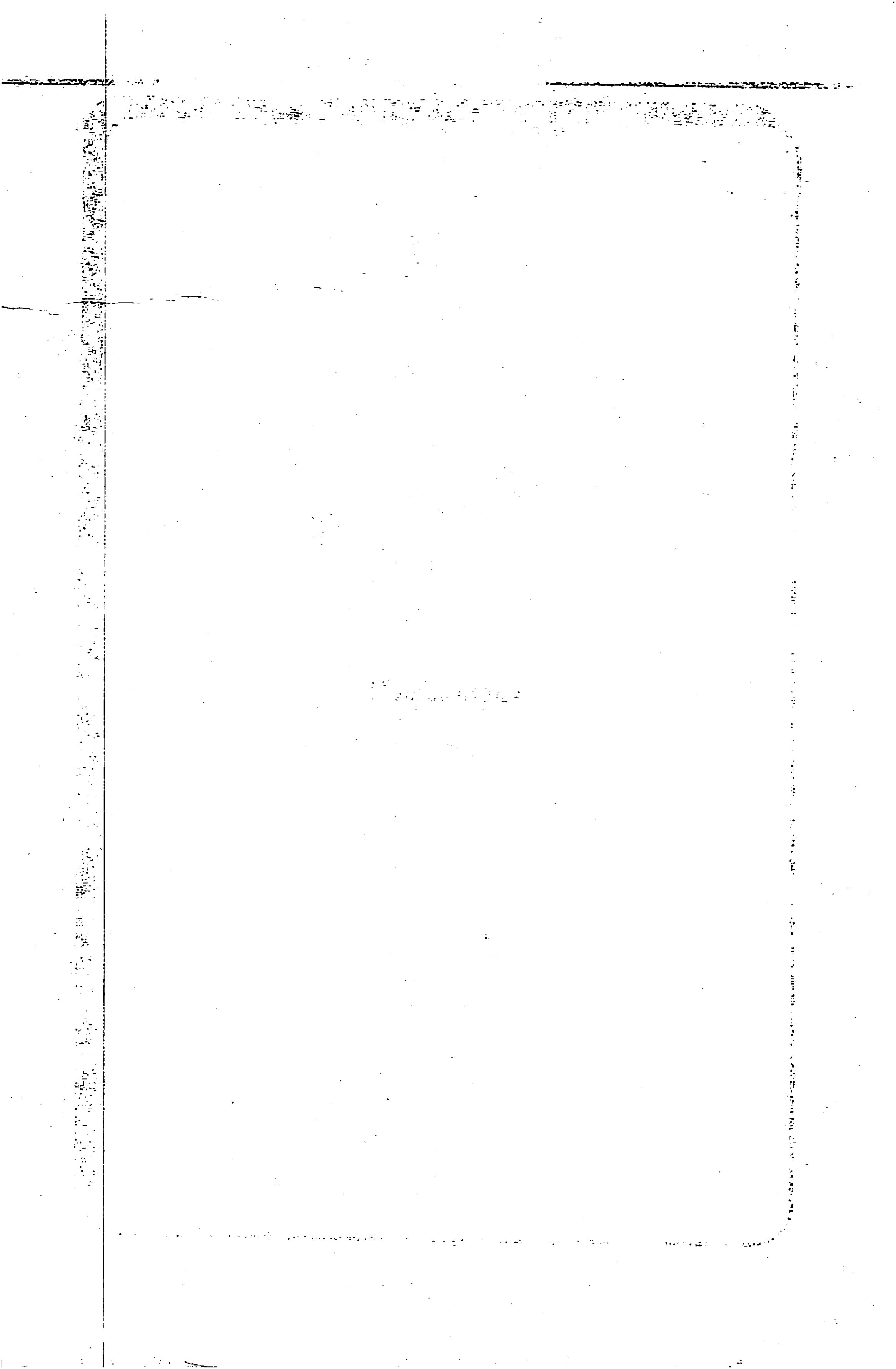
- Al-Nisa' 62.

- Al-Mawardi, op-cit, p, 6 .

- Ibn Taymiya, Al-Siyasa Al-Shar'iya Fi Islah Al-Rai'i Ra'iya, Riyadh, 1951 .



المحتـــويات



الموضوع

الموضــــــوع

الموضـــــــــوع

الموضـــــوع

الموضـــــــوع

الموضــــوع

